الفكر العربي

في منهاج البكالوريا اللبنانية

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة

عضو المجمع العلمي العربي في دمشق

عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي

بيروت

١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م

دار العلم للملايين

بيروت

الفكر العربي

طبع على مطابع
« دار الكتب » بيروت
ص.ب ٣٥٥٩

١/٢٠٠٠/٨/٦٦

دار العلم للملايين
بيروت

المقدمة

هذا الكتاب مُجرَّدٌ من **تاريخ الفكر العربي** للمؤلف حتى يكونَ خالصاً حَسْبَ منهاج البكالوريا اللبنانية في الفلسفة العربية. وقد جرى التجريد على النهج التالي:

إيجاز الفصول المُمَهِّدة
حذف الفصول التي لا صِلَة لها بمنهاج البكالوريا
إثبات الفصول التي تتصل بمنهاج البكالوريا

ان الفصولَ المثبتة لا تزال أوسعَ قليلاً أو كثيراً مما يتطلّبه منهاج البكالوريا لأن فَهْمَ آراء المفكّر لا يمكن أن يكون إلا بالبَسْط الوافي. إن الفلسفة بناءٌ فكري منطقي فلا بُدَّ مِنَ استيفاء البناء تاماً قَدْرَ الإمكان حتى يُتاح للطالبَ أن يُدرِكَ مذهبَ ذلك المفكّر ومنهاجَه وأغراضَه ومعانيَه. وسيلي هذه المقدّمة قائمة برؤوس الموضوعات الضروريّة في امتحان البكالوريا (مع الاشارة الى أماكنها من صفحات هذا الكتاب). **على أنّ المنتظر من الطالب ان يقرأ جميع الفصل المتعلّق بالمفكر المخصوص مع التوسّع في الموضوعات المذكورة في القائمة التالية.**

ويُنْصَحُ الطالبُ بأن يَمُرَّ في هذا الكتاب على الترتيب المُثْبَتَ فيه: ان الفلسفة العقلية قريبةٌ من العلوم الرياضية والطبيعية فيجب أن نَعْرِفَ آراء الفارابي مثلاً حتى نستطيعَ أن نَفْهَمَ آراء ابنِ سينا (ما دام ابنُ سينا متأثّراً في فلسفته الماورائية بالفارابي إلى حدّ كبير). وكذلك لا سبيلَ إلى إدراك مرامي ابنِ رشد في كتابه «تهافُت التهافت» ما لم نُحِطْ بكتابِ «تهافت الفلاسفة» للغزّاليّ، ما دام كتابُ ابنِ رشد «ردّاً» على كتاب الغزّاليّ.

ويُلاحظ القارىء انني أعتمدُ النصوصَ المأخوذةَ من كتب المفكّرين اعتماداً كبيراً، لأنّ هذه النصوصَ أصحّ الطرقِ إلى الوصول إلى رأي المفكّر،

على أنّني أبسط أحياناً هذه النصوص بلغة وأسلوبٍ أقربَ إلى تفكيرنا العاديّ لأن المفكّر قد يرمزُ أحياناً عن رأيه أو يطوي معنىً من معانيه أو يقصّر به أسلوبُه عن توضيح معناه أو يكون المعنى نفسه غامضاً لا يمكن شرحه بالألفاظ والتعابير المألوفة، كالكلام على وجود الله وعلمه وكالكلام على خلق العالم ووجود النفس.

وممّا يحسن أن يُنْصَح به الطالب أن يتواضع في إبداء رأيه، فالفلسفة لا تحتمل ذلك منه. **إن إبداءَ رأينا في تاريخ الفلسفة إنّما هو حُسْنُ الموازنة بين آراء المفكّرين أنفسهم، وليس معناه أن نقولَ: هذا رأي جيّد وهذا رأي ضعيف كما نقول عند قراءة قصيدة لشاعر من الشعراء.**

ويلاحظ القارىء أنّ كلّ فصل من الفصول الرئيسية في المنهاج متبوعٌ بأسماء عددٍ من كتب المفكّر الذي يقصّ ذلك الفصلُ حياتَه ومذهبَه ثمّ بأسماءِ عددٍ من المراجع التي أُلّفت في حياة المفكّر وفلسفته. ولا ريب في أن قراءة كتب المفكّر أنفعُ من قراءة الكتب المؤلّفة في حياته وفلسفته. ولكنّ الطالبَ محتاجٌ إلى أن تُفسّرَ له النصوص، فيحسن إذن أن يقرأ عدداً من المراجع. ثمّ إنّ لقراءة المراجع فضلاً آخرَ. في هذا الكتاب مثلاً منهجٌ معيّن في التأليف واتّجاه على سَمْتٍ مخصوص. فيحسن بالطالب أن يُطالع كتباً يخالف مؤلّفوها مؤلّفَ هذا الكتاب أو يوافقوه حتى يوازنَ بين مناهج البحث وحتى يقارن بعضَ الاشياء ببعض. ان هذا النهج في الدراسة يبني شخصيةَ الطالب ولا يُحيلُه نُسخةً ثانية من أستاذه أو من الكتاب الذي يدرسه.

وقد أتبعتُ كلّ فصل من الفصول الرئيسيّة بالأسئلة التي أُعطِيَت في امتحان البكالوريا اللبنانية والتي تتعلّق بالفصل التي تأتي بعدَه حتى يستنيرَ الطالبُ بها ويتمرّنَ على الكتابة في مثلها.

* * *

وقائمة الموضوعات المرجّحة (المشار اليها في هذه المقدمة) موجوده على الصفحة ٤٥٤.

فهرس الموضوعات

الفَلسَفة

اختلف **تعريفُ الفلسفة** في اثناء العصور ، ففي العصور القديمة كانت الفلسفةُ البحثَ في العلوم الطبيعية . ثم اتسع مدلولُها فشمِلت جميعَ المعارفِ الانسانية . أمّا المتأخرون فرأوْا ألاّ تقتصرَ الفلسفةُ على علمٍ دون علم ولا ان تتناول جميعَ الوجوهِ في كل علم ، بل ان تعالجَ طبيعةَ الوجود والقوانينَ السائدة فيها والصلاتِ بين اعيان الموجودات ، وان تتناول يضاً أُسسَ السلوك والمعرفة . وعلى هذا تكون « الفلسفة علم مبادىء الوجود » .

وعرّف الفارابي الفلسفة تعريفاً لغويّاً لمّا قال : « اسم الفلسفة يوناني ومعناه إيثارُ الحكْمة . والفيلسوف معناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة هو الذي يجعل الوُكْدَ من حياته والغرض من عمره الحكمة » . ثم عرّفها تعريفاً معنويّاً هو : « الفلسفة حدّها وماهيّتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة » .

أما ابن سينا فعرّف الفلسفة تعريفاً شاملاً فقال : : « الحكمة صناعةُ نظرٍ يستفيد منها الانسان تحصيلَ ما عليه الوجود كلُّه في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعلُه لتَشْرُفَ بذلك نفسه وتُستكمَل ، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للوجود ، وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ؛ وذلك بحسب الطاقة الانسانية » .

وجَعل ابن رشد الفلسفة معرفةَ الصلةِ بين الموجود وبين مُوجدِه فقال : « فِعْلُ الفلسفةِ ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع ... وكلّما كانت المعرفة بصُنعتها أتمّ كانت المعرفة بصانعها أتمّ » .

ثم إننا نتناول عند البحث في الفلسفة الدينَ والاجتماعَ والاخلاقَ ، ولكن من نواحيها المطلقة ونجعل هذه النواحيَ كلَّها منطويةً في الفلسفة عموماً . وهكذا نعني نحن هنا بالفلسفة الفلسفةَ العقلية وحدَها .

والفلسفة غاية واحدة : البحثُ عن الحقيقة . وعلى الباحث عن الحقيقة ان يُجرّد بحثه من الغايات الصغرى من عاطفية واجتماعية ومادية : عليه ان ينطلقَ في البحث على سمتٍ واحدٍ معيّنٍ ثم يقبلَ ما يؤدّيه اليه بحثُه مهما كانت النتيجةُ التي سيصل اليها .

وتقبّل العرب **التقسيم اليوناني للفلسفة** وجعلوها اربعةَ أقسامٍ : الرياضياتِ والمنطقَ والطبيعياتِ والآلهيات . والفلكُ والموسيقى داخلان في الرياضيات . أما قُوى النفس (أي الحواسّ وعملية التفكير) ففي الطبيعيّات . وأما أصل النفس ومصيرها فمن الإلهيّات .

تتناول **الفلسفةُ الناحيةَ النظرية** من البحث في مظاهر الوجود . اما **العلمُ فهو الانتفاع بالنتائج** التي وصلتْ اليها الفلسفة : حينما تكلّم الاقدمون على تركيب المادة من الذرّات او من العناصر كانوا يتفلسفون ؛ فلما استطاع المعاصرون لنا ان يستخدموا الطاقة الذريّة في أغراض الحرب والسِلْم أصبحوا علماء .

ونحن **نسمي المفكر «فيلسوفاً»** إذا امتاز بأربعِ خصائصَ :

١ — ان يبحثَ عن الحقيقة بحثاً مجرداً ؛

٢ — ان يكون بحثُه هذا نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلّها ؛

٣ — ان يجريَ هو في بحثه على أُسسٍ من المَنطقِ المؤيّد بالبراهين ؛

٤ — وان يُوجدَ « نظاماً » متماسكاً خاصاً به ، ثم يستطيعَ ان يفسّر لنا بهذا النظام مظاهرَ الوجود .

أما اذا فَقَدَ المفكّرُ خاصةً من هذه الخصائص فهو « حكيم » .

نشأت الفلسفة من مَجْرِيَيْنِ مهمّينِ في الطبيعة البشرية : الفُضولِ والخوف من الموت . أما الفُضول فقد دفع الانسانَ الى ان يتساءل عن اسباب

المظاهر الطبيعية ، فاستيقظ العقلُ الانساني لـما حوله وحاول الانسان أن يوجد لاعماله وسلوكه نظاماً ثابتاً ؛ وهكذا نشأت الفلسفة الطبيعية . اما الخوف من الموت فقد اعطانا فلسفة ما وراء الطبيعة : حينما ادرك الانسان ان الموت سيقطع حياته في هذه الدنيا عزّ عليه ان يصيرَ الى العدم فأخذ يبحث في نفسه عن مصيره بعد الموت وعن القوة التي تسيطر عليه هنا وفيما بعدُ .

ولا شك في ان هذا كلّه نشأ في زمن بالغ في القدم وقبل بِعثْة الانبياء .

والفلسفة القديمة هي الفلسفةُ التي ازدهرت قبل ظهور الاسلام ، في الشرق وفي الغرب .

كانت الفلسفة في الشرق قليلة جداً لأن الدين كان آخذاً من النفوس مأخذَه ، فلم يستطع المفكرون الشرقيون ان يقوموا ببحثٍ معزول عن الدين . وهنالك سبب آخر ، هو اهتمام الشرقيين بالعلوم المختلفة كالفلك والطب والرياضيات ، هذا جعلهم علماءَ لا فلاسفة .

*

لازدهار الفلسفة في اليونان عاملانِ : عاملٌ خارجيٌ وعامل داخلي .

اما العامل الخارجي فهو احتكاكُ اليونان بالمدنيات الشرقية ، فقد كان الطِب والهندسة والريّ مزدهرةً في مصر ، وكان الفلك خاصة مزدهراً في العراق ؛ ثمّ احتكاك اليونان بالشرق من طريق التجارة ومن طريق الرِحلات العلمية خاصة ، فان ثاليس اولَ فلاسفة اليونان زار مصر والعراق . وكذلك تعلم فيثاغوراس في مصر من الكهان .

واما العامل الداخلي فراجع الى البيئة اليونانية في ذلك العهد : لما اطلّ القرن السادس قبل الميلاد كانت اليونان قد ازدهرت سياسيّاً واقتصادياً واصبح لها مستعمرات منثورة في حوض البحر المتوسط . والفلسفة اليونانية لم تنشأ في شبه جزيرة اليونان نفسها ، بل في المستعمرات اليونانية على السواحل الغربية من آسية الصغرى حيث كان السكان قليلي الاحتفال بالآلهة المتعددة . فما انْ خطر لهؤلاء ان يَضْرِبوا بالخُرافات عُرْضَ الحائطِ حتى نشأت

بينهم حركة فكريّة فتحت أمامهم مجال التفلسف .

للفلسفة اليونانية قيمةٌ ذاتية وقيمةٌ نِسْبية .

أما قيمتُها الذاتيّة فتتمثّل في ما يلي :

(أ) إنها دور من أدوار الفكر الانساني ،

(ب) إنّ فيها عبقريةً في كشف المشاكل الانسانية ثم ابتكاراً في معالجة تلك المشاكل وتجرّداً عند البحث في تلك المشاكل . وكان فيها مَنْطِقٌ في المعالجة وثقابةُ نظرٍ في جميع الأمور سواءٌ ما وقع منها وراء الحس وفوق طور العقل أو ما وقع منها في نِطاق الحس والعقل في الحياة الانسانية الواقعة . وكان فيها « عُمومٌ » إذ تناولتْ جوانبَ الحياة كلَّها ؛ ثم كانت ذات طابَعٍ إنسانيّ شامل .

(ج) كان الفلاسفة اليونانيون يَسلكون سلوكاً واعياً : إن السلوك عندهم كان نتيجةً للعلمِ العامّ بالقوانين وللمعرفةِ الخاصّة بأمور الحياة المفردة . كانت العِفّة عندهم عِلْماً ومعرفة كما كان الفسق عندهم علماً ومعرفة — ومثل ذلك العدلُ والظلم وأشباههما . ولمّا سُئِلَ سُقراطُ وقيل له : ما بالُنا نرى رجالاً يَعْرِفون الخيرَ ويعْملون شرّاً ؟ قال : ذلك لأن عِلْمَهم ظنّ وليس يقيناً ! لقد قصد سقراط أنّ هؤلاء كانوا يظنّون أن ما يعملونه كان خيرا .

(د) وكان الفيلسوف اليونانيّ يحيا كما يفكّر : لم يكن ثمّت فرقٌ بين تفكيره النظري المثالي وبين سلوكه العملي الشخصيّ في الحياة . إن سقراط قد آثر أن يشرب السمّ على أن يعودَ عن رأيه الذي كان يراه في « الديمقراطية الفاسدة » التي كانت سائدة في المدن اليونانية في أيامه .

أما في الجانب النسبي فإنّ الفلسفة اليونانية كانت مَعْلَماً من المعالم الكبرى في تاريخ الحضارة البشرية والثقافة الانسانية .

(أ) جميعُ النُظُم الأوروبية متحدّرةٌ من الفلسفة اليونانية : ان جميع النظم المثلى في التفكير والاجتماع مستمدّة من فلسفة أفلاطون ، كما أن

جميع النظم المادّية تَرجِع الى فلسفة أرسطوطاليس.

(ب) ان الفلسفة اليونانية قد ساعدت على حلّ عدد من المشاكل التي اعترضتِ الانسانَ في حياته الطبيعية والنفسية والفكرية والخُلقية.

(ج) ثم كان اليونان أولَ من بَذَلَ المعرفةَ للناس. ان العلوم والمعارف كانت عند الامم القديمة وَقْفاً على الكهّان يَضِنّون بها على الجماهير. فلمّا استطاع اليونانيّون أن يَصِلوا الى هذه العلوم والمعارف، من الامم القديمة أو بالتفكير المستقل، بذلوها للناس جميعاً.

(د) **أما فيما يتعلق بالعرب خاصّة** فان العلم اليوناني من قبلُ والفلسفةَ اليونانية من بعد كانا عاملين مهمين في تنظيم التفكير العربي وفي تطوّره. ولقد أجال العرب عبقريّتهم في تُراث اليونان الفكري كما كان اليونان قد أجالوا عبقريّتهم في تراث الامم القديمة.

أدوار الفكر العربي

يقع تاريخ التفكير عند العرب في أربعة أدوار:

(١) تفتّح العقل العربي (منذ الجاهلية الى أواسط العصر الأموي)، ويتمثّل في الحِكم والشعر الحِكْمي، وفي الامثال والوصايا والخطب مما نراه في التُراث الجاهليّ والاسلاميّ.

(٢) حسن الامتزاج بين الفكر والعاطفة (في العصر الأموي)، ويمثّله نشوء المذاهب الكلامية كالإرجاء والاعتزال ثم تبلور مذاهب الشيعة ومذاهب الخوارج. ويمتاز هذا الدور بالمنطق الفِطري المبنيّ على التساؤل الحكيم وعلى المقارنة بين الآراء.

(٣) امتزاج التفكير الاسلامي بالتُراث الاجنبي بعد اتّساع حركة النقل من اليونانية خاصة ومن الهندية والفارسية أيضاً. في هذا الدور بدأ التنظيم الصناعي في الفكر الاسلامي، واجتمع المفكّرون المسلمون من عرب وفُرس وتُرك وسُريان ويونان على بناء الثقافة الاسلامية في الرياضيات

والفلك والطبيعيات وفي الفلسفة الماورائية . ويمتدّ هذا الدور نحو ثلاثة قرونٍ : من الكِنْدي (ت ٢٥٢ هـ = ٨٦٦ م) الى وفاة الغزّالي (٥٠٥ هـ = ١١١١ م) .

(٤) ذروة التفكير العقلي والاجتماعي ، وقد مثّلها فلاسفة المغرب من ابن حزم المُتوفّى سَنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) الى ابن خَلْدونٍ المُتوفّى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) .

هذه الادوار لم تتعاقبْ تَعاقباً فاصلاً ، فإنّ علم الكلام امتد حتى شَغَلَ ابنَ حزم في الاندلس ، كما أن نُضْجَ الفلسفة بدأ أيضاً مَعَ ابن حزم .

والتصوف في الأصل **ليس من الفلسفة** . ولكنّ نفراً من المتصوفة المسلمين تناولوا أغراضاً فلسفية واضحة ثم مزجوا بعضَها بعناصر من التصوّف .

ماذا نسمّي هذه الفلسفة ؟

ليس من الحق ان نُسَمِّيَ فلسفتنا يونانية ، وان كان أبرزُ مصادرها وأوسع مجاريها وأوضح مظاهرها يونانيةً ، لأنها لم تؤخذ عن اليونان جُملةً ولم تبقَ على ما كانت عليه عند اليونان .

وكذلك لا يجوز لنا ان نُسمّيَها شرقية لأن هنالك فلاسفةً في الصين واليابان والهند وايران لا نُعالج فلسفتهم هنا ؛ وهنالك امثالهم في المغرب ، في إفريقية والاندلس ، نعالج فلسفتهم ولا نُهملها .

ثم اننا نواجه مُعضِلتين اذا حاولنا ان نسمّيَها عربية او اسلامية . اجل ، ان هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية ولكنّ كثيرين من رجالها غيرُ عرب ، بل هم فُرس كالغزالي او تُرك كالفارابي . وكذلك اذا أحببنا ان نسمّيَها إسلامية اضطُررنا الى ان نتناول بالمعالجة جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالهندية والصينية والفارسية والتركية والأوردية ؛ ونحن في الواقع لا نعالج الا القسم المكتوب باللغة العربية . ثم ان هنالك نفراً ساهموا في تكوين هذه الفلسفة ولم يكونوا مسلمين ، بل كانوا نصارى او

يهوداً او صابئة .

فإذا نحن رجعنا الى أقوال القدماء وأقوال المتأخّرين من الفلاسفة ومن مؤرّخي الفلسفة وجدناهم يذكرون أن الغاية من البحث الفلسفي كلّه إنما هي «علم الآلهيّات» أو علم ما بعد الطبيعة ، قال ابن خلدون (المقدمة ٩٢٠ — ٩٢١) في علم الإلهيات إنه «علم ينظر في الوجود المطلق : فأولاً في الامور العامة الجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجود والإمكان وغير ذلك ، ثم ينظر في مبادىء الموجودات وأنها روحانيات ، ثُم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم في احوال النفس بعد مفارقة الاجسام وعوْدها الى المبدأ ؛ وهو عندهم علم شريف ..».

ولمّا ألّف أبو الحسن عليّ بنُ عبد العزيز «مجموعاً» من اقوال ابن باجّه الفلسفية مهّد له بمقدمة قال فيها : «اما ... العلم الإلهي... (فهو) ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومُنتهاها ؛ وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له» .

فاذا كانت «الإلهيات — ما بعد الطبيعة» اعظمَ علوم الفلسفة ؛ واذا كانت الغاية من الإلهيات الّتي عالجها الفارابي وابن سينا وابن باجّه وابن طُفيل واكفاؤهم اسلامية اولاً وآخِراً وظاهراً وباطناً ؛ اذا كان هذا اذن كلّه كذلك لم يكن ثمت بُدّ من ان نعتبر هذا الاتجاه كما اعتبره الذين وضعوه ورَضُوا به ، ثمّ لم يكن لنا مفر من ان نسمي هذه الفلسفة الّتي كتبت باللغة العربية «الفلسفة الاسلامية» .

المطالعة والتوسّع

— تسع رسائل لابن سينا ، قسطنطينية (مطبعة الجوائب) ١٢٩٨ هـ .
— مقدّمة ابن خلدون ، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ، الطبعة الثانية ١٩٦١ .
— إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي

ـ الملل والنحل للشهرستاني
ـ معاني الفلسفة ، تأليف أحمد فؤاد الأهوانيّ ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
ـ العقل والوجود ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٦ م .
ـ أسس الفلسفة ، تأليف توفيق الطويل ، الطبعة الثانية ، القاهرة١٩٥٥

الفلسفة القديمة
في الشرق خاصة

كان للانسان القديم حَضارةٌ (أسلوبٌ في المعيشة) مختلفةٌ من حضارتنا اليوم وأقلّ تنوّعاً وأبسطُ مظاهرَ وأبعد عن اللطف في المعاملة والدقّة في الصناعة والرفاهية في العيش. على أن جميع القضايا التي لا تزال تَشْغَلُنا الى اليوم، كاللغة والدين والأسرة ومظاهر الطبيعة، كانت تَشْغَله أيضاً. غير أن الانسان القديم كان يعيش عِيشة فِطرية في نِطاقٍ ضيّق من عالمه المادّيّ وعالمه الروحيّ معاً: كان يَحْسَب أن جميع هذا العالم مخلوقٌ له، فالشمس والقمر والأمطار والصواعق والكسوف والخسوف والحيوانات والأشجار كانت مجعولة له: كانت الصواعق لتخويفه، وكان القمر للانارة له في الليل، وكان المطر وسيلةً لاسقائه وسَقْي زَرْعه، كما كان انقطاع المطر – في رأيه – عقُوبةً له.

ثمّ ان الانسان الفطري كان ضعيفاً في الحُسبان، قاصراً في كشف الحقائق، جاهلاً للأسباب الفاعلة في عالم الطبيعة، فحمله ذلك كلّه على أن يؤمن بالخُرافات وعلى أن يميل الى المبالغة في كلّ شيء. ومن هنا تخيّل أن العالم مملوء بالارواح الشِريرة الغائبة عن بصره والقادرة على إيذائه.

تطوّر الفكر في العصور القديمة

استطاع **الانسانُ القديم** أن يتخيّلَ إلهاً مُسَيْطراً على هذا العالم وعليه هو، ولكنّه تخيّل أيضاً لهذا الإله وِلادةً عجيبةً وعالَماً غريباً. هذا الاله الذي أوجد نفسه عاد فخَلَقَ هذا العالَمَ من العَدَمِ ثمّ خلق الإنسانَ الأوّل (آدمَ): صنع صورةَ آدمَ ثمّ نفخ فيها روحاً.

وتخيّل الانسانُ الأوّل حياةً بعدَ الموت يُعاقِبُ اللهُ فيها الظالمين والمُذنبين والمُسيئين ويُثيب المَظلومين والصالحين والمُحسنين.

وتخيّل **المصريون** الارض لوحاً سابحاً على النون (الماء) والسماءَ سَقْفاً تتدلىّ منه النجومُ ، كما تخيّلوا الشمس تدورُ حول الارض تُشْرِقُ في الصباح من الشرق ثمّ تَغيب في المساء في الغَرْب.

كان رَعْ (أو أمون رع) إلهَ الشمس والالهَ الأعلى مَلِكَ الآلهة وأولَ ملوك مِصر ؛ وكان ابنه «فِرْعَوْنُ» يحكمُ البلادَ بِقسوة لأنه يُريد أن يَضْبِطَ أمورَها ، وخصوصاً فيما يتعلّق بالمحافظة على رَيِّ الأراضي في حينِها ، لأنّ الريّ حياةُ مصر.

وألغى المَلِكُ إخناتونُ الوثنيةَ ودعا الى التوحيد وحَمَل الناسَ عليه بالقوّة. ولكنّ الناسَ لم يكونوا بعدُ مستعدّين لتَقَبّل التوحيد ، فلما مات إخناتونُ (١٣٥٠ قِ.م) عادتِ الوثنيةُ الى مصر.

وبلغتْ مصرُ مكانةً رفيعة في الحضارة والعلم والثقافة ، فبناءُ الأهرام ونِظام الريّ وصِناعة النسيج والذهبِ دلائلُ على ذلك. وكذلك التحنيطُ القائم على البراعة في الكيمياء وتقدّمُ المصريين في علم الفلك والطِبّ والتشريح دلائلُ أخرى.

وفي **بلاد ما بين النهرين** (العراق) عرَفَ **السُومريون** كثيراً من أوجه الحِساب والفَلَك فهُمُ الذين جعلوا الدائرةَ ستّين درجةً والسَّنة اثْنَيْ عَشَرَ شهراً قَمَرِيّاً ، ثمّ أدركوا أن السنة القمرية لا تُوافق الفصول الاربعةَ فوضعوا النَسيءَ ، وذلك بأن يزيدوا بعدَ كلّ ثلاث سَنَواتٍ قمريةً شهراً ، فقَرُبَتْ بذلك السّنةُ القمرية من السنة الشمسيّة.

وعرف السومريون الدولابَ وصنعوا المَرْكَبات ليَحْمِلوا عليها أثقالَهم وتألّفوا الحصان.

وتخيّل السومريّون أن الوجودَ كان قُرْصاً مجتمعاً فجاء الهُ الريح فنفخ فيه فجعله طبقتينِ سماءً وأرضاً.

ونحو عام ٤٠٠٠ ق . م حدث طوفانٌ عظيمٌ أغرق مُعْظَمَ الأراضي في العراق فنشأتْ حول ذلك الطوفان قِصّةٌ انتقلت الى البابليين والعبرانيين والى الصينيّين أيضاً . كما نشأتْ عندهم بعدَ ذلك مَلْحَمَةٌ فيها أن أحدَ ملوكِهم وأبطالِهم جِلجامِشَ طارَ على نَسْرٍ الى السماء ليبحثَ عن نباتٍ يدفع الموتَ عن البشرِ ويمنَحُهم الخلودَ ، ولكنْ لم يستطعِ الوصول الى مكان ذلك النبات .

وكان السومريّون يعيشون في مدنٍ مستقلّة ، وكان يحكم كلَّ مدينة مجلسٌ من وجهائها . أما في أيام الأزَماتِ والحــروب فكانوا يجعلون أحد أعضاء ذلك المجلس ملكاً .

وبعد السومريّين حكم **البابليّون** العراقَ ، ومنهم وَرِثْنا قِسْمة النهار اثْنَتَيْ عَشْرَةَ ساعةً وقسمةَ الليل اثْنَتَيْ عَشْرَةَ ساعة وجَعْلَ الاسبوع سبعة أيام . وبرع البابليّون في الفلك ودوّنوا مطالع كوكب الزُهَرة ومغاربها .

وأشهر مآتي البابليّين أن ملكهم حَمورابي جمع القوانين القديمة وهذّبها ودوّنها على عمود لتكون مَرجِعاً لكلّ من يريد أن يَعْرِفَ مجرى القانون في البلاد .

ولمّا نزل **الحِثّيون** في آسية الصغرى أنشأوا فيها امبرطورية قويّة . وهمُ الذين جاءوا بالحِصان إلى آسيةَ الصُغرى وكشفوا الحديدَ واستخدموه في الحروب سلاحاً .

وكانت خِدمةُ **الفينيقيّين** للحضارة والثقافة أنهم حَمَلوا الأحرفَ الهجائيةَ ونشروها في العالم .

ومع أن **الأشوريّين** كانوا أمّةً عسكرية فقدِ اهتموا بالعُمران وبناء الهياكل ونَحْتِ التماثيل الضخمة وتزيين القصور بالزخارف والنقوش . وقد دوّنوا جانباً من السُلّم الموسيقي . واشتهر الملك أشوربنيبال (ثور ابن بعل المتوفّي ٦٢٦ ق . م .) بأنّه وسّع المكتبة التي كان شرّوكين الثاني أو سرجون (ت ٧٠٥ ق . م) قد أسّسها ، فأصبحت في أيامه تضمّ اثْنَيْنِ

وعشرينَ ألفاً من الألواح منها قواميس وكتُب نحوٍ وكتب طبّ الخ .

وكانت براعةُ **الكلدانيّين** في الفلك والتنجيم ، وهمُ الذين سَمّوْا أيام الاسبوع باسماءِ الكواكب وجعلوا كلّ يوم خاصّاً بعبادة الكوكب الذي يحمل ذلك اليومُ اسمَه . وقد قام الكلدانيون بأرصادٍ (تدوينٍ لحركات النجوم) وجعلوا منها جداولَ للشمس والقمر ولمواعيدِ الخسوفِ والكسوف ، كما حَسَبوا طولَ السنة حُسْباناً دقيقاً .

ولم يكنْ **للعبرانيّين** حَضارةٌ أصيلة ولكنّهم تَبَنّوْا حضارةَ الكَنْعانيّين الذين سبقوهم في فلسطين وأضافوا إليها شيئاً من الحضارة التي رَجَعوا بها من مِصْر بعد استعبادهم في مصر . ومَعَ أن العبرانيّين مالوا الى التوحيد فانه قد بقي في توحيدهم هذا كثيرٌ من أوجه الوثنية ، اذ كان الههم الهَ بني اسرائيل وحْدَهم ، وكان إلهاً مُنْتَقِماً ، وكانت تُقدّمُ اليه القرابينُ .

والتوراة التي بأيدي الناس مجموعٌ من الكتابات الادبية والقصصية تَرْجِع أصولُ بعضِها الى أيام السومريّين ويتأخّر تدوينُ بعضِها الى القرن الثالث بعد الميلاد .

فارس والهند

كان الدينُ الذي اعتنقه الفرسُ والهنود نِتاجَ هَضَبةِ إيرانَ الباردةِ . من أجلِ ذلك برزتْ فيه عِبادةُ الشمس وبرز فيه تقديس النار ، كما كان فيه تعدّدٌ كثير للألهة .

والهنود يُعدّدون الآلهة كثيراً ويعتقدون أن الله (ويسمّونه براهمان) يتَجلّى في أشخاصٍ يعيشون بين الناس .

والهنود يعتقدون بالتناسخ : انتقالِ النفسِ من جسدٍ مات حديثاً الى جسد وُلِدَ حديثاً (جسد انسان أو جسد حيوان) . والنفس تتقلّب في الاجساد المختلفة حتى تتهذب . وبما أن استمرار التناسخ معناه عِقابٌ للنفس على ما كانت قد فعلته من السوء في ادوار سابقة ، فان الهندوكي يُعَذّب

نفسه باختيارِه حتى يقصّر مدّة هذا التناسخ لتعودَ نفسه وتدخل في النرفانا (في العدم).

والهنود المتأخّرون قالوا بالتثليث فقد جعلوا ثلاثة من آلهتِهِم آلهةً رئيسيّين وسمّوْهُم تري مورتي (ثلاثَ هيئاتٍ أو ثلاثةَ أقانيمَ) هم براهما الخالق وفِشنو الحافظ وسِيفا المُهْلك. وأهمّ هؤلاء عند الهنود فشنو الذي تجسّد في كرِشْنا. وكان كرشنا يصنع المُعْجزاتِ منذ كان طِفلاً، وكان يُعرف باسم المعلّم، وكان يمثّل الآلهَ الذي يموت. والهنود يصوّرون هؤلاء الآلهة الثلاثة (أو ينحتون لهم تمثالاً) يمثّل ثالوثاً ذا ثلاثةِ رؤوسٍ متّصلة من القَفا على جسدٍ واحد، دَلالةً على أنّها تمثّل ثلاث قُوًى في ذاتٍ واحدة.

وكان في الهند مذاهبُ أخرى، منها كارفاكا وهو مذهبٌ ماديٌّ لا يؤمن الاّ بالوجود المحسوس، وأتباعه يُنكرون وجود اللهَ وينكرون المَعاد (الآخرة).

ومنها مذهب جَيْنا، ويبرز فيه عنصر التشاؤم بروزاً شديداً حتى أن أتباعه يكرهون الحياة ويَدْعون الى الانتحار لتقصير مدّة التناسخ لأنّ الحياة في رأيهم تتألفُ من فتَراتٍ قِصار من السرور القليل العارض ومن فترات طِوالٍ من الألم الشديد الدائم. وأتباع هذا المذهب لا يأكلون اللُحمان حتى لا يُعذّبوا الحيواناتِ بالذبح.

ومن مذاهب الهند **المذهب البوذي**، وهو مذهب فلسفيّ أخلاقيّ أسّسه غوْتاما بوذا في القرن الخامس ق. م. يرى بوذا أن الحياة سلسلةٌ من الأحزان والاضطراب، وهي غير دائمة، فيجب من أجل ذلك أن يُحْسِنَ الانسانُ فيها أعماله حتى يتخلّصَ بسُرْعة من التناسخ ويدخلَ في النرفانا ليستريحَ من الآلام والأحزان.

والايرانيون (أهل فارس) كانوا **ثنوية**: كانوا يعتقدون بالثنوية، أي بأصْلينِ (أو الهين) اثنين: أهْرَمَزْدَ (أو يَزْدان إله النور، اله الخير) وأهْرِمن (إله الظلام، اله الشر).

فمن القائلين بهذا المذهب زرادشتُ (٦٦٠ – ٥٨٥ ق . م .) وهو مُصْلِحُ أرادَ أن يُبْعِدَ قومَهُ الفرسَ عن الوثنية فقال : إن اللهَ الواحدَ الذي لا شريكَ له ولا ضدّ خلق النور والظُلمة ثم مزَجَهُما حتى يُوجِدَ هذا العالَمَ . على أنه ظلّ يقول بإله للنور وإله للظلمة ، وان كان قد جعل اله النور أسمى مكانةً وأعظم قدرة . ودعا زرادشت الى التقليل من العِبادات الشكْلية والى زيادة التأمّل الروحي ، كما دعا الى شيء من الزّهد للتخفيف من النزاع بين الأقوياء الاغنياء وبين الضعفاء الفقراء .

واشتهر في **الصين** حكيمان : كونفوشيوس (٥٥١ – ٤٧٩ ق . م .) ولي آره أو لاوتسه ، وكان معاصراً لكونفوشيوس .

كان كونفوشيوس مفكّراً عَمَليّاً ومُصْلحاً اجتماعيّاً يطلُبُ من الناس أن يجعلوا سلوكَهم موافقاً لحياة المجتمع الذي يعيشون فيه .

أما لاوتسه فكان مفكّراً مِثالياً يميل الى الخيال ويكره معاشرة البشر لأنه كان يرى سلوكهم في الحياة نِفاقاً ومداهنة . ولمّا يئس لاوتسه من اصلاح مجتمعه آثَرَ أن يَعتَزِلَ العالَمَ فترك الصين كلها بعدَ أن كَتَبَ رسالةً قصيرة شَرَحَ فيها معنى الكلمتين « تآو » و « ته » . وتآو كلمة متعدّدة المعاني من معانيها : الطريق والطريقة ، وهي تَدُلّ على العلّة الاولى للعالم والحقيقة القُصْوى للوجود ؛ كلّ شيء بدأ منها وهو موجود فيها ثمّ يعود اليها .

وعلى الانسان أن يتشبّه بتآو ، وذلك بتزكية نفسه وتطهيرها حتى يصبحَ مستعدّاً لإشراقِ نور تآو عليه . وبعد أن يتحرّر الانسان من القوانين الطبيعية والروابط الاجتماعية ومن حواجزِ المكانِ والزمان يصبحُ إتيان الفضائلِ فيه طبعاً وعادة .

للتوسّع والمطالعة

– كتاب الفهرست

– الفلسفة في المشرق ، تأليف بول ماسّون – أورسل (ترجمة محمّد

يوسف موسى) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٣٨ م .
ـ الفلسفة الشرقية ، تأليف محمد غلاّب ، القاهرة ١٩٣٨ .
ـ زرادشت ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
ـ بوذا ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
ـ كونفوشيوس ، تأليف حسن سعفان ، القاهرة ١٩٥٦ .

الفَلسَفة اليُونانيّة

نَعْني بالفلسفة اليونانية الفلسفةَ التي نشأت على أرض يونانية ثم انتشرت مع انتشار الفتح اليوناني او الاستعمار اليوناني او الثقافة اليونانية حتى جاء الاسلام . هذه الفلسفة ملأت حِقبةً تبلغ ألفاً ومائتي عام .

قسم مؤرخو الفلسفة هذه الحقبة المتطاولة ثلاثةَ أدوارٍ كبيرةً :

١ ــ دورَ التفكير الطبيعي ، ويمتد مائة وخمسين عاماً : (نحو ٦٠٠ ــ ٤٥٠ ق . م) . يَغْلِبُ على هذا الدور البحثُ في مظاهر الطبيعة وفي الأعداد . في هذا الدور كان مركز الفلسفة خارج بلاد اليونان الأصلية .

٢ ــ دورَ التفكير الانساني ، وهو يمتد مائة وخمسين عاماً اخرى : (٤٥٠ ــ ٣٠٠ ق . م .) . وتَغْلِبُ على هذا الدور النزعة الانسانية (او المدنية) ، اي الاهتمام بالانسان وبما حوله ، وبتنظيم المعارف التي وصل إليها أصحاب الدور الأول . في هذا الدور أيضاً اتّضحت المعرفة الايجابية لحقائق الوجود ونشأتِ النظم الفلسفية المتكاملة والقائمة على التعانق المنطقي لحلّ مشاكل الانسان في حياته الطبيعية وحياته العقلية حلاً أساسياً دائماً عاماً .

٣ ــ الدور الهيلانّي الروماني ، ويمتد تسعه قرون : (٣٠٠ ق . م ــ ٦٥٠ م .) .

هذا الدور أقلّ الادوار ابتكاراً ، وإن كان أطولها واكثرَها حجمَ انتاجٍ ، إذ يَغْلِب عليه التلفيقُ (ضم بعض الآراء المختلفة الى بعض) والشروحُ على كتابات المتقدمين والجدالُ في القِيَم الروحية والروايات الدينية وهجرُ المبادىء المطلقة الى الملابسات النسبية ثم الأحوالُ الصوفية . في هذا الدور كَثُرَ التبديل والتحريف في الفلسفة اليونانية عفواً من الجهل او عمداً لنُصْرة

المذاهب الدينية السائدة يومذاك . ونشأت في هذا الدور مراكزُ للفلسفة خارجَ اليونان ، اشهرُها الاسكندرية .

المذهب الأيوني

أصحابُ المذهب الأيوني أقربُ الى أن يُسَمَّوْا علماءَ طبيعيّينَ منهم الى ان يُقال إنّهم فلاسفة . ومعَ أنّ الايونيّين قد أخطأوا في كثير من تفاصيل تَفَلْسُفِهم ، فإنّهم قد أصابوا في إيقاظ العقلِ البشريّ للتفكير وللتفسير الطبيعي لمظاهر هذا العالم (كالشمس والرعد والزلزال) بعد أن كانتْ هذه المظاهر تُفسّر تفسيراً خُرافياً (بنِسْبتها إلى الآلهة المختلفة) .

وخصائصُ المذهبِ الأيونيّ أربعٌ :

١ ــ جميعُ الأجسام التي في عالَمِنا تَرْجِعُ إلى «أصلٍ أساسيّ» أو «عُنْصر» واحدٍ جَعَلَه بعضُهم الماءَ ، وجعله آخرون الهواء أو النار ... وقد قالوا إنّ هذه (التي سَمَّوْها عناصرَ ، وهي في الحقيقة مركّباتٌ) يستحيل بعضُها الى بعض : يُصْبِحُ الماءُ تراباً ، والهواء ناراً ، والنار ماء ، الخ .

٢ ــ لا ينشأ شيءٌ من العَدَمِ ولا ينعدم شيء موجودٌ : إنّ المادّة التي تتألّف منها جميعُ الاجسام التي نراها حولَنا كانت موجودةً منذُ الأزل ، بمادّتها لا بصورتها ، وستظلّ موجودةً الى الأبد .

بهذا الرأي عدّهم متفلسفو الاسلام في «الدهريين» الذين جحدوا الصانع المدبر للعالم ، اذ قالوا إن العالم لا يزال موجوداً على ما هو عليه بنفسه ، وإن الانسان من النطفة والنطفة من الانسان .

٣ ــ «الوجود حي» والمادة تحمل في نفسها سبب الحركة والتبدل .

٤ ــ الشّمول : إنّ العالم كله وَحدةُ وجودٍ ، وهو متكوّن من مادة واحدة تتبدل من صورة الى صورة . ثم قالوا : الوجود هو «الله» ، او ان الله والعالم هما شيء واحد لا يمكن فصل احدهما عن الآخر ...

أول فلاسفة الايونيين **ثاليس الملطي** (٦٢٤ – ٥٤٥ ق . م .) ، تعلّم الهندسة في مصر والفلك في بابل . وهو أول من فصل بين التفكير والخرافة ثم جعل الرياضيات وعلم ما وراء الطبيعة من أسس البحث الفلسفي .

جعل ثاليس الماء العنصرَ الاول الذي تألّف منه العالم الجسماني : من جمود الماء تكوّن التراب ، ومن انحلال الماء تكوّن الهواء ؛ ومن الدخان والابخرة تكوّنت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكوّنت الكواكب . وأخذ ثاليس عن المصريين أن الارض لوح سابح على الماء ، ثم قال إن من ارتجاجه تحدث الزلازل .

ومن مواطني ثاليس وأصدقائه وتلاميذه **أناكسيمندروس الملطي** (٦١٠ – ٥٤٦ ق . م .) برع في الهندسة والفلك ، فله أول خارطة للقبة الزرقاء وللقسم المسكون من الارض . وقيل إنه اخترع المِزْولة (الساعة الشمسية) أو أنّه هو الذي جلبها من بابل الى اليونان .

والعنصر الاساسي الذي تألّف منه العالم الجسماني ، عند أناكسيمندروس ، « أصل » أو « مبدأ » لا صفةَ خاصةً له ، ولكنه مادة ازلية غير قابلة للانعدام او الاندثار وغير متناهية في امتدادها ؛ منها تكونُ الاشياء وفيها تفسد : ومنها كانت السموات والارض وما بينهما .

– « يكون » هنا فعل تامّ لا فعل ناقص ، ومعناه حدوث صورة جديدة في مادة ما ، فحينما نصنع مثلاً ابريقاً من طين نقول : كانت (اي حدثت) صورةُ الابريق ، وفسدت (اي زالت) صورة الطين .

والأرض عنده أسطوانية الشكل نِسبةُ علوّها الى عرضها ٣ : ١ ، وهي غير مستندة الى شيء ، بل سابحة في الفضاء ، ولها سطحان متقابلان نحن على اعلاهما . وقد تكوّنت اليابسة من جفاف بعض الرطوبة الاصلية ، اما القسم الذي لم يَجِفَّ فقد اصبح بحراً . والمطر نفسه يسقط من البخار الذي ولّدته الشمسِ من الارض (البحر ، الخ) .

ادرك اناكسيمندروس أن أبعاد الاجرام السماوية وأحجامها متفاوتة

جداً ، وأن عالمنا (نظامنا الشمسي) ليس الوحيد من نوعه بل هو واحد من عوالمَ كثيرةٍ ، بعضها اكبر من عالمنا وأشدّ تعقيداً ، وان هذه القبة التي تبدو فوقنا ليستْ سوى جزء من كُرَة تامة .

وأناكسيمندروس أول من أشار الى النشوء الطبيعي وقال إن الحياة بدأت في الماء وإن الحيوانات كانت في أول أمرها على شكل الاسماك ثم قُذف بعضها إلى اليابسة فتطوّر حسب البيئة الجديدة التي وَجَدَ نفسَه فيها . أما الانسان فقد احتاج الى تطوّر أطولَ مدىً حتى استطاع أن يعيش في بيئته الحاضرة .

ومن تلاميذ أناكسيمندروس **أنكسيمانس الملطيّ** (٥٨٤ — ٥٢٥ ق. م.)، هالته آراء استاذه التقدّمية فعاد بشيء منها الى مثل أقوال ثاليس .

جعل أنكسيمانس الهواء هو العنصرَ الاساسي في العالم وجعله غير متناه . والهواء يَتَلَطَّف أو يتكاثف فتأتي منه سائر العناصر . والحركة هي التي تساعد الهواء على اللطافة وعلى الكثافة . والعالم عنده يندثر ثم ينشأ مرةً بعد مرة ، فالعالم عنده مُحْدَثٌ غيرُ قديم .

والعالم مملوء بروح كلّية ؛ ثم إنّ لكلّ جسم في العالم (من جمادٍ أو نبات أو حيوان) روحاً جزئية خاصة به . والارض لوح (كما قال ثاليس) ولكنها سابحة في الفضاء (كما قال أناكسيمندروس) .

اما السماء فهي قُبّة ؛ والنجوم مُشَبَّتَةٌ في داخلها . والنجوم تدور لأن القبة نفسها تدور ، وهي ضعيفة النور والحرارة لبعدها عنا .

ويُنسب الى المذهب الايوني **هيراكليطوسُ الافسوسيّ** (٥٣٥ — ٤٧٥ ق . م .) ، إلا انه كان نقّادةً عاطفياً أكثر منه عالماً طبيعياً .

أُعجب هيراكليطوس بالنار وبشدة حركتها وباتجاهها إلى أعلى فجعلها العنصر الاساسي في العالم وقال إن العالمَ في سَيَلان دائم : يتحرك فيتبدّل باستمرار ولا يهدأ أبداً .

ثم شبّه هيراكليطوس الحياة كلها بالنهر الذي تراه من بعيد هادئاً ولكنه

أبداً متحرك نحو مصبّه .

والعالم يتألف من الصفات المتناقضة التي تنشأ من تبدّل مظاهر الطبيعية : من الصبا الى الشيخوخة ، ومن النهار الى الليل ، الخ . أما سبب هذا التبدل المتعاقب على المادة فهو الكفاح أو الحرب ، ولولا هذا الكفاحُ لوَقف العالم وركد ثم اندثر . وهذا العالم لم يوجد اعتباطاً ولا اتفاقاً ، بل بحكمة وعلى نظام ثابت ؛ ولم يوجدْه إله من آلهتهم ولا أحدٌ مثلهم بل كان موجوداً منذ الازل وسيظل إلى الابد .

والنفس التي فينا جزء من النفس الكليّة . والنفس تشبه النار ؛ وكلّما كانت نفسُ أحدِنا أشدّ بالنار شبَهاً وأكثر جفافاً كان هو أكثر ذكاء .

أما الاخلاق فهي السلوك بمقتضى العقل ، والناس لا يفهمون الا بمقدار ما فيهم من الاستعداد للفهم . وأكثر الناس يقلّدون غيرهم تقليداً بليداً ويملأون بطونهم بالطعام كالبهائم ويخاطبون الاصنام كما لو كانوا يخاطبون بشراً أمثالهم .

*** — الفلسفة اليونانية : أصولها وتطوّرها ، تأليف ألبير ريفو (ترجمة عبد الحليم محمود) ، القاهرة (دار العروبة) ١٩٥٨ م .

— تاريخ الفلسفة اليونانية ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (بلجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦ .

— الفلسفة اليونانية ، تأليف م. تايلور (تعريب عبد المجيد عبد الرحيم ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ .

— الفلسفة الاغريقية ، تأليف محمّد غلاّب ، القاهرة ١٩٣٨

— تاريخ العلم ، تأليف جورج سارتون (ترجمة باشراف ابراهيم مدكور ، محمّد كامل حسين ، قسطنطين زريق ، محمّد مصطفى زيادة) ، القاهرة ١٩٥٧ — ١٩٦١ .

— العرب والفلسفة اليونانية ، تأليف عمر فروخ ، بيروت (المكتب التجاري) ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م .

المذهب الفيثاغوري

نشأ فيثاغوراس (٥٨٨ — ٥٠٣ ق . م .) في جزيرة ساموس وتلقّى الهندسة والفلك على أناكسيمندروس . بعدئذ زار مصر والشام وبابل . ولمّا عاد الى ساموس وجد حاكمها مستبداً فانتقل إلى ايطاليـة وأسّس في قروطونية نادياً للتعليم وللحياة البسيطة القائمة على الاخلاق الكريمة والتقشّف : ترك أعضاء النادي أكل اللحمان ولبسوا الخشن من الثياب وعاشوا كلّهم معاً عيشة اشتراكية كأنّهم أسرة واحدة . وقد أمر فيثاغوراس أتباعه بكتمان عقائدهم وآرائهم ، واذا اضطروا الى الكلام في شيء من ذلك فليرمزوا عنه رمزاً .

وكان للفيثاغوريّين معرفة واسعة بخواص الاعداد وبالعلوم الرياضية واهتمام بالغ بها حتى زعموا أن العالم المادّي كلّه مؤلّف من النسب الرياضية القائمة بين الأرقام والأعداد . ولكنّ الفيثاغوريين مالوا فيما بعد الى الخرافة في نظرهم الى الأعداد والأرقام .

وقد بنى الفيثاغوريون رأيهم في الالهيات على نظرية العدد ، فقالوا : « ان الباري سبحانه وتعالى واحد كالآحاد و (لكنه) لا يدخل في العدد ، اي ان نسبة العدد « واحد » الى ما بعده من الاعداد هي نسبة الباري الى ما بعده من الموجودات . فكما ان جميع الأعداد مشتقة من الواحد وهـو غير مشتق من شيء ، فكذلك جميع الموجودات صدرت عن الله تعالى وهو لم يصدر عن شيء تقدّمه . ونحن لا نعلم حقيقة الله ولا ذاته ، اذ هو لا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ... ولكنه يدرك من نحو آثاره وافعالـه .

المذهب الأيلي

نشأ المذهب الايلي في مدينة ايلية في جنوبي إيطالية على أيدي يونانيين ، كما نشأ المذهب الفيثاغوري ايضاً في جنوبي ايطالية على يد يونانيين .

كان الايونيون يقولون بعنصر أساسي ماديّ يتقلب من حال الى حال ، وكانوا يرون ان الوجود دائم التقلب . اما الايليون فقالوا ان الوجود هادىء غيرُ متبدل . ثم انهم نَفَوُا الخلاءَ والحركة . ولكنهم لما رَأَوُا الوجود حولهم يتبدل اضطروا الى الاعتراف بهذا التبدل ولكن نسبوه الى خداع الحواس واصرّوا على ان العقل يُدرِك الوجود ثابتاً غير متحرك ولا متبدل .

وقد قال الايليون إن الوجود محدود ، اما ما ليس محدوداً فهو عدم ، والعدم لا وجود له .

من أتباع المذهب الايليّ **برمينيذس** (٥٤٠ — ٤٨٠ ق . م) وهو يوناني الاصل ولكنّه ولد في ايلية ، وهو الذي نظّم المذهب الايليّ .

يرى برمينيذس أن الوجود هو الحقيقة ، وأما العدم فليس موجوداً . والوجود دائم باق لا يمكن ان يكون قد جاء من العدم ، لأنه لو جاء من العدم لكان العدم شيئاً ، وهذا تناقض . وكذلك لا يمكن ان يكون قد جاء من شيء ، اذ لا يمكن ان يأتي شيء من نفسه . فالوجود اذن واحد غير متبدل ؛ والموجود موجودٌ ابداً والمعدوم معدوم ابداً ، ولا يُمكِنُ ان ينعدم شيء بعد ان يكون موجوداً ولا ان يوجد من العدم .

— نفي الخلاء والحركة . تخيل برمينيذس الوجود كُرَةً مُصَمَّتة (ممتلئة) . فنفى « الخلاء » في العالم ، وهذا يقتضي نَفْيَ الحركة ، لأن الاجسام لا يمكن ان تتحرك إلاّ إذا كان لها خلاء تتحرك فيه . فالخلاء اذن والعدم شيء واحد .

— خِداع الحواسّ . الوجود واحد غير متبدل ، ولكننا « نشعر » ان العالم الحسي حولنا يتغير ويتبدل ، وانه متكثّر : « ولكنّ هذا كلّه خداع من حواسّنا تُشبّحه لنا وتزوّقه فيجب الا نعتمدَ في المعرفة على الحواسّ ، بل على العقل الذي يدرك الموجوداتِ كما هي في حقيقتها لا كما تبدو لحواسّنا » .

ومن أشهر أتباع المذهب الايلي **زَيْنون** (٤٩٠ — ٤٣٠ ق . م) ، وُلِدَ في ايلية وتتلمذ على برمينيذس ، وهو الذي أقام الادلّةَ على خداع الحواس

وبالتالي على صحّة المذهب الايليّ .

قال زينون ان كلّ موجودٍ له عِظَم (طول وعرض وعُمْق) ، ويكون قابلاً للقِسمة . وما لا عِظَمَ له فليس بموجود . واذا نحن فرضنا جسماً لا حجمَ له فقد فرضنا باطلاً .

ولقد أقام زينون الادلّة الرياضية على نَفْيِ التكثّر ونفي الخلاء وعلى خداع الحواس وعلى نفي الحركة . وأدلّة نفي الحركة كثيرة ، منها :

(١) انك لا تستطيع ان تجتازَ عدداً غير متناهٍ من النقط في زمن متناه : كل خط مؤلف من نقط غير متناهية ، فالانتقالُ من واحدة الى واحدة لا يمكن ان يتمّ في زمن متناه ، بل لا يمكن ان يتم ابداً .

وكذلك الحركةُ لا يمكن ان تكون قد بدأتْ : ان الجسمَ لا يمكن ان ينتقل من مكانٍ ما إلا بعد ان يكون قد انتقل اليه من مكان آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية ، فلا يمكن اذن ان يكون الجسم هادئاً ثم يبدأ حركته .

(٢) ان آخيل (العدّاء اليوناني المشهور) لا يمكن ان يُدرك السُّلَحْفاةَ . تُترك السلحفاة حتى تقطع مسافة ما : أ ــ ب ؛ فاذا وصلت الى ب أُمِــر آخيل باللحاق بها الى ب . فاذا وصل هو الى ب ، تكون هي قد انتقلت في تلك الاثناء الى ج . حينئذ يؤمر آخيل باللحاق بها من جديد الى ج . فاذا وصل آخيل الى ج ، تكون السلحفاة قد انتقلت في هذه الاثناء الى د ؛ وهلمّجرّا .

الفلاسفة الطبيعيّون المحدثون

قال هؤلاء مع الإيليين إن « المادة » لا تتبدّلُ ونَفَوْا النشوءَ والعدم المُطْلَقين ، ثم جعلوا التبدلَ قاصِراً على صور الأجسام الجُزئية الحادثة في عالمنا . ولكنهم خالفوا الإيليين حينما قالوا بتعدّد اشكال هذه المادة . ثم انهم نسبوا نشوء الاجسام وانعدامها الى اجتماع اجزاء المادة او افتراقها .

وأصحابُ هذا المذهب انتقلوا من إيطاليةَ الى اليونانِ ؛ وقد كانوا طَبَقَتين : طبقةٌ متقدّمةٌ في الزمن وطبقة متأخّرة . أمّا أصحابُ الطبقةِ

الأولى فاعتقدوا أنّ المادّةَ متعدّدةُ الاشكالِ والأنواع وتكلّموا على الجُزَيْئات (الدقائقِ البالغة في الصِغَر) وقالوا بالتَحلّل والتركّب في عالم المادّة .

من أهل هذه الطبقة **أنبذقليس** (٤٨٣ — ٤٢٣ ق . م) ، كان مَوْلِدُه في مدينة أكراغاس بجزيرة صِقِلِيّةَ ، ولكنّه هاجر الى اليونان .

قال أنبذقليس : إنّ العالم مركّبٌ من الاسطقسات (العناصر) الاربعة ، وهي الماء والهواء والتراب والنار . ولهذه العناصر صفاتٌ خاصّة بها ثابتة لا تتبدّل ولا تندثر ولا يستحيل بعضها الى بعض . ومن هذه العناصر الاربعة تتركّب الاجسامُ كلّها بالتحلّل والتركّب .

ويرى أنبذقليس أن في العالم نفساً كلّيّة تَشْمَلُ الطبيعةَ كلّها . وهنالك نفوسٌ جزئيّة هي في الحقيقة أقسام من النفس الكلّيّة كما ينقسم نورُ الشمس في غُرَف البيت الواحد . وحينما تتّصل النفسُ بجسد تطمئن إلى اللذات الحِسّيّة وتبتعد عن عالم الالوهية حيث كانت من قَبْلُ ، فتتدنس وتتمرد . حينئذٍ تُهْبِطُ إليها النفسُ الكلية جزءاً أعلى شرفاً منها فيهديها ويُزكّيها . هذا الجزء هو النُبوّة .

وفي الفلاسفة الطبيعيّين المحدَثين طبقة متأخّرة يُعْرَفُ أصحابُها باسم اصحابِ **المذهب الذَرّيّ** ، قال هؤلاء بتركّب الاجسام من ذرّات غير قابلة للتجزّء (لأنها اذا تجزأت فقدت خاصّتها كجزء من مادّة معيّنة وأصبحت جزءاً من مادّة أخرى) . ووجود الاجسام في العالم خاضع لقوانين طبيعية ودوافع مادّية ؛ وليس للعالم غايةٌ غير مادية أو حكمة من وجوده . ويحسن أن نذكرَ أن أصحاب هذه الطبقة يتكلّمون في الذّرّات ويذكُرون أشياءَ صحيحةً من خصائصها العامّة ، ولكنّ مُعْظَمَ ما يذكرونه عن الذّرّات ينطبق على الجُزيئات . وأحسن من يمثّل هذه الطبقة ديمقراطيس (٤٦٠ — ٣٧٠ ق . م .) .

قال ديمقراطيس بانحلال الاجسام الى أجزاءٍ لا تتجزّأ . والذرّة أو الجزء

الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفَرْد ، نوع واحد في مادّتها ، ولكنّها تختلف في أربعةِ وجوهٍ : في الشكل والوضع والترتيب والحَجْم . وحجم الذرّات مختلف ، والكبيرُ منها أثقلُ من الصغير .

والذرّات غير ساكنة في اماكنها بل متحركةٌ حركةً ذاتية ، هذه الحركة هي التي تؤلّف بينَ الذرّات او تفرّق بينها حتى تتألّف الاجسام المختلفة .

ـ الملاء والخلاء . لما قال ديمقراطيس بحركة الذرّاتِ افترض ان يكونَ هنالك خلاءٌ لأن الحركةَ تقتضي فَراغاً تحدث فيه .

ـ الإنسان عالم صغير . وتخيل ديمقراطيس الانسان « تقليداً » للعالم (صورة له) . إنه عالَمٌ صغيرٌ يضم في نفسه كل ما في العالم العظيم ولكن على شكلٍ مُصغّر .

السفسطائيّون

مُنذُ ٤٩٠ ق . م بدأ الفرسُ مُهاجمةَ اليونان . ومع أن اليونانيّين هزموا الفرسَ وأحلافَهُمُ الفينيقيّين (٤٧٩ ق . م) فانّهم خرجوا من الحرب مَنْهوكي القُوى وقد أدركوا أنَ الفرسَ ما استطاعوا أنْ يقطعوا المسافاتِ البعيدةَ للوصولِ الى اليونان إلاّ بأسبابٍ من الحضارة المادّيـةِ التي تعتمد العِلْمَ العَمَليّ في الحياة .

هذا الشعور أنْتَجَ بين الشبّانِ اندفاعاً نحوَ العِلم . ولم يكن في اليونان معلّمون فلاسفةٌ يَفُونَ بحاجاتِ جيشِ التلاميذِ العِطاشِ الى العلم ، فتصدّى لسدّ تلك الحاجةِ أناسٌ عاديّون ولكن على شيء من الذكاء والمعرفة . وسَمّى هؤلاء المعلّمون الجُدُدُ أنفسَهم « سوفيتيس » (المعلّمين البلغاء ، معلّمي الحكمة) . ومع أن هذا الاسم كان في الأصلِ وصفَ مدحٍ ، فإنّ هؤلاء جعلوا منه صِفَةَ ذمّ ، وأصبحنا نقول « سفسطة » ونعني بها الكلامَ الذي فيه تمويهٌ للحقائق مَعَ فسادٍ في المنطق .

وسلك السفسطائيون في التعليم مسلكاً جديداً :

أ ــ أهملوا تعليمَ الرياضياتِ والطبيعيات إلاّ قليلاً .

ب ــ اكتفَوْا بتعليم الفنون التي يجوز فيها الجدلُ ويُقبل فيها الرأيُ الشخصيّ كالنحو والبلاغة والخطابة والتاريخ .

ج ــ كانوا يدرّسون بأجر ويتاجرون بالعلم .

د ــ كانت دروسهم خاصة يعلّمون في أثنائها كلّ تلميذ ما يميل اليــه ويزيّنون له ما هو فيه ، فيمدحون التجارة لابن التاجر والجندية لابن القائد الخ .

هـ ــ وكان الدرس عادة يجري في جدالٍ بين التلميذِ ومعلّمه ؛ وينالُ التلميذُ إجازتَه حينما يُصْبِحُ قادراً على التغلّب على معلّمه في الجدال .

رؤوس الموضوعات السفسطائية

أ ــ الخطابة والبلاغة واثرهما في المجموع وفي التفكير ، فقد اخذ الناس يتعلمونهما على أنهما من موضوعاتِ التعليم .

ب ــ الاهتمام بنشأة الجماعات الانسانية : الأمة ، الدولة ، الأسرة .

ج ــ الطبيعة (في الانسان) وقوتها : ان ما تواضعَ عليه الناسُ (اي اتفقوا عليه) لا يمكنُ أنْ يبدّلَ شيئاً مما تتطلبه الطبيعة التي لا تَعرِفُ قانوناً وضعياً : العبد يشينه اسمُه ، اما فيما عدا ذلك فالعبدُ الشريف لا يَقِلّ عن الانسان الحرّ .

د ــ نشأة اللغة . قالوا : أوضعية هي (توقيفية : من وضع البشر مرة واحدة) ام طبيعية (نشأت ثم تطورت حسب حاجة البشر تدريجاً) ؟

هـ ــ التربية . هل التربية وِراثة اجتماعية (تقليدٌ وقُدْوة) ام مولودة (مغروزة في الطبيعة منذ الولادة) ؟

ذِرْوةُ الفَلسَفةِ اليُونانيّة

مثّل هذا الدورَ ثلاثةُ نفرٍ يمثلون ثلاثة اجيال : سقراط وتلميذه افلاطون ، ثم ارسطو تلميذ افلاطون . ولقد نَعِمَ العالم في حياة هؤلاء ثم بعد موتهم بأعظم ما وصل اليه العقل البشري من التفكير النظري .

امتازت هذه الحِقبة بالفلسفة المدنية (الانسانية) وبتفريع العلوم وبالسعي إلى ايجاد نِظامٍ فلسفي منطقيّ يفسّر جميع مظاهر الوجود تفسيراً شكلياً على الاقل ، واتّسع البحث في النفس والعقل ، واستقرّت صِناعة المنطق ثم ساد القول بالسببية المادّية .

سُقراط الحكيم (٤٧٠ — ٣٩٩ ق.م)

سُقراط آخِرُ السفسطائيّين ، شاركهم في الاهتمام بالإنسان وبالمجادلة عن الآراء ، ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الاشياء ذاتيةً مطلقة وأنه كان يجادل عنها بمنطقٍ سليم .

يمتاز الاسلوب السقراطي في الجدال بخاصّتين : الردّ على كلّ سؤال بسؤال من جنسه ليُثيرَ التفكيرَ في السائل ؛ ثم مزج الجِدّ بشيء من الهَزْل . تبدأ مجادلاتُ سُقراطَ بالاستقراء (باستنتاج الآراء من الملابسات) ثم تنتهي بوضع حدّ (تعريف) واضح للمشاكل الاجتماعية والشخصية كالعدل والشجاعة والحرية . وسقراط يأخذ بالشكّ العاقل ، وذلك ألاّ يقبلَ الانسان شيئاً إلاّ بعد أن يقوم البرهان على صحّته .

وكان اهمّ ما شغل سقراطَ البحث في الاخلاق . والاخلاق عنده من حيّز العقل لا من حيّز الدين . ومن المعرفة تُنتَج الفضيلةُ : فمَنْ عَرَفَ الحقّ لم يَظلِمْ ، ومن رأى وجه الخير لم يَقْرَبْ شراً ، ولا يمكن للانسان

ان يسلُكَ سلوكاً يخالف رأيه (الصائب). وقيل لسقراط يوماً إنّ نفراً عالمين يأتون شروراً. فقال: إن علمهم ظنٌ وليس إيقاناً. والفضائل عند سقراط قابلة للتعليم (يتعلم الانسان الصدق والعدل والشجاعة وما اليها).

وهكذا نجد ان العلم والفضيلة يقودان الى السعادة. اما الشقاء فمقرون بالرذيلة والجهل ضرورةً.

*** — سقراط، تأليف كوراميس (ترجمة محمود محمود)، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٦ م.

— حياة سقراط، تأليف محمّد المكّي الناصري، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٨ هـ.

أفلاطون (٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م)

أفلاطونُ مفكّرٌ عبقريّ عظيمٌ متّصف بذكاء نادرٍ وخيال مُبْدِع وفهْمٍ لمبادىء الوجود لم يقفْ في فترة من فتَرات حياته.

فلسفة افلاطون مثاليةٌ: اراد أفلاطون ان يرى العالم كما يجب ان يكونَ العالم لا كما هو فعلاً، ثم انتظر من البشر ان يسلكوا في الحياة الدنيا كما تقضي المبادىء المثلى (كأنهم في عالمٍ أمثلَ مُجرّدين من عواطفهم ومعزولين عن بيئتهم)، لا كما تملي عليهم حاجاتهم الطبيعية والاجتماعية.

ومن اعظمِ خصائصِ افلاطونَ «الجدالُ المتّسق»: اي طريقة البحث التي كان يتبعها في معالجة الموضوعات. ولكنّ هذه الطريقة لم تكن قد اصبحتْ معَ افلاطونَ بعدُ «منطقاً».

— الملأ الأعلى أو عالم المُثُل:

يرى أفلاطونُ أن الصُوَرَ في عالمنا متلبّسة ابداً بالمادّة. ولكنه يعتقد ان جميع الصورِ الراهنة (الموجودة في عالمنا فعلاً) وجميعَ الصور الممكنة (التي يمكن ان تنشأ في عالمنا في المستقبل) موجودةٌ فعلاً منذ الازل في الملأ الاعلى،

في العالم الالهي . هذه الصور كلها هنالك مُفارِقةٌ (خالصة من المادة) ، وهي كلها على اتم شكل ممكن لها : هنالك صورة مثلى للشجرة وصورة مُثلى للبيت وصورة مثلى للكتاب وصورة مثلى للسيارة او الطيارة او الإبريق ، هذه الصور المثلى تدعى في فلسفة افلاطون « المُثُل » .

(ب) المادة — ان المادّة ، أو المادّة الاولى أو الهَيولى ، قديمةٌ ، ولكنّها مادة فوضى لا صورةَ معيّنةً لها . هي مادة رخوة غيرُ متماسكة ولا ذات أقسام متحيّزة متميّزة ، ثم هي مضطربة تتحرّك جميع أنواع الحركات : استدارة مع نفسها وتمايلاً ذات اليمين وذات الشِّمال واهتزازاً إلى الامام والخلف وتوثّباً الى فوق وتحت كيف اتّفق لها ، بلا نظامٍ يَضْبِط تلك الحركاتِ ولا غايةٍ مقصودةٍ منها .

(ﺟ) نشأة العالمِ الواقع — تخيّل أفلاطون وجودَيْنِ قديمين (أزليّين) :

أما الوجودُ الاول فهو روحيّ إلهيّ عاقل نشيط وضع أفلاطون فيه الله الذي هو العلة الاولى المطلقة ثم المُثُل التي افترض أنها الصور المجردة والنماذج للاجسام التي ستوجد فيما بعد في العالم الواقع .

وأما الوجودُ الثاني فهو هَيولانيّ (مادّيّ) محسوسٌ غافل بليد ، ولكنه قابل للانفعال ومستعدّ للتلبّس بالصور المختلفة والمتعدّدة .

وبما أن الله علّة عاقلة فاعلة فقد وجب أن يكون لها معلولٌ ، وإلاّ لما كانت علة . من أجل ذلك أوجدَ اللهُ كائناً عاقلاً حيّاً على صورته قريباً من الكمال قدر الامكان (لأن المادة ليست طيّعة تماماً حتى تتقبّل الصور الكاملة كما هي في الله) . وأوجد الله هذا الكائن — أو أن هذا الكائن وُجِدَ عن الله — بالضرورة ومباشرةً (أي لم يكن بُدّ من وجوده ، ولم يكن بينه وبين وجود الله فارق في الزمن) ومرّة واحدة . وكان شكل هذا الكائن كرويّاً لأن الكرة أكمل الاشكال ، فكان هذا الكائن من أجل ذلك متناهياً . وكذلك كانت حركة هذا الكائن الدوران على نفسه ، لأن الدوران أتمّ أنواع الحركة .

وأثّرت المُثُلُ في مادّة هذا الكائن فتميّزت ثم تحيّزت أقسامها ونشأت العناصرُ الاربعة (الماء والهواء والتّراب والنار). ومن هذه العناصر صنع الله العالم، أي ألقى عليه صورته الكلّية: صنع الله هذا العالم من النار والتّراب فأصبح بذلك مرئياً ومحسوساً ثم جعل الماء والهواء في وسطه.

ومن العناصر الاربعة نفسها نشأت جميع الاجسام الجزئية بتأثير المُثُل وبالتشبّه بها. ولكنّ تلك الاجسامَ الجزئية كانت في الحقيقة تقليداً ناقصاً أو تشويهاً منقولاً عن المثل، لأن كل تقليد لا يمكن أن يكون كالنموذج الذي نُقل عنه تماماً. وهذا التشويه لم يأت من عجز الصانع، بل من طبيعة المادة. فاذا لم يكن العالم كاملاً فهو أقرب ما يكون الى الكمال الممكن، اذ ليس في الامكان أبدعُ مما كان.

ــ النفس وهبوطها. وبحث النفس غامض عند افلاطون ايضاً: كان اولَ ما خلقته الالوهية «النفسُ الكلية»، وهي كائن يحتل مركزاً وَسطاً بين الملأ الاعلى وبين عالمنا نحن. والنفس الكلية هي المصدر الاقصى والسبب المُباشر لكل حركة ولكل حياة في عالمنا.

وكذلك «النفوس الجزئية» (النفوس المفردة، اي نفوس البشر) فانها ايضاً مرتّبة بين عالم المثل وبين العالم الحسّي الواقع، متصلة بهما كليهما.

هذه النفوس تتأمل دائماً في الالوهية، فاذا اتفق ان «نفساً» منها غَفَلت عن تأملها ابتعدت عن الالوهية. ولا تزال تبتعد حتى تسقط من الملأ الاعلى الى الارض ثم تدخلَ في جسد. فاذا مات الجسد رجعت النفس الى مقرها (بعد ان تكون قد عوقبت على غفلتها بتقلّبها في جسد ما).

ــ التذكر ونظرية المعرفة، حينما تكون النفس في الملأ الاعلى تكون مُطّلعة على الصور المثلى جميعها، فاذا هَبَطتْ واتصلت بالجسد نَسِيَتْ ما كانت قد عرَفته. ولكنْ كلما وقع نظر الانسان على شيء تتذكر نفسُه انها كانت قد رأت مِثْلَ صورة هذا الشيء في الملأ الأعلى، فتعرفه. فنظرية المعرفة عند افلاطون اذن مبنية على «التذكر»، اي عِرفانِ صلة الاجسام التي

نراها في عالمنا هذا بالصور المثلى التي كانت قد رأتها النفس في الملأ الاعلى .

ـ السياسة [١] . تأثر افلاطون حينما تعرّض للسياسة بالبيئة اليونانية ، لقد اراد ان يتخيل صورة مُثلى للمدينة (للدولة ـ ذلك لأن اليونان كانت في ذلك الحين مقسمة مدناً مستقلة : اثينة سبارطة الخ ...) كانت المدينة المثلى في رأيه تضم سكاناً يتراوح عددهم بين اربعةِ آلاف وستة آلاف ، ينقسمون ثلاثَ طبقات :

(أ) ـ الطبقة الاولى : الحكامَ

(ب) ـ الطبقة الثانية : الحُماة (الجند) .

(ج) ـ الطبقة الثالثة : اصحاب الاعمال .

ان افلاطون قد عالج هنا المجتمع لا الدولة (الهيئة الحـاكمة) فقط .

اما الحكام فهم « الفلاسفة » الذين وُلِدَ معَهُمُ الاستعدادُ للحكمة والحُكم ، ثم أُعِدّوا اعداداً مخصوصاً ليتولّوْا حكم المدينة واحداً بعد واحد . ولا يسمح لاحد هؤلاء الفلاسفة المُعَدّين ان يصبح حاكماً الا اذا جاوز الستين من عمره ، وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف ، ويُرفع عن عاتقه امر الاهتمام بالاسرة والاولاد ، فكل بيت في المدينة بيته : فيه يأكل ويشرب وينام ويطلب السعادة اذا شاءها .

واما الحُماة او المحاربون فهم الذين يدفعون العدو الخارجي عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الاولى فلا خلافَ داخلياً فيها) ، وهم معسكرون حول المدينة . وقد رُفع عن عاتق هؤلاء ايضاً السعيُ في سبيل العيش ، ومنعوا من انشاء الأسَر حتى لا يكونوا هم في مكان وأسرهم في مكان آخر ، وحتى لا ينشأ بينهم غيْرة تصرِفهم عن واجب الدفاع عن المدينة . من اجل ذلك حرَص افلاطون على ان يصحب هـؤلاء الحُماةَ في مراكزهم حول المدينة نساءٌ يُنَفِسّنَ عنهم من غير ان يكنَّ في عِصمة احد منهم حتى لا تنشأ أُسَرٌ خاصة فتلقيَ على عاتق الحماة واجباتٍ جديدةً

(١) من « كتاب السياسة » لأفلاطون المعرف خطأ باسم « جمهورية أفلاطون » .

وتُوقرَ (تملأ) قلوبهم غَيْرة وهمّا.

وأما أصحاب الأعمال فهم الزُرّاع والصناع والتجار الذين يقدمون للحاكم وللحماة أسباب العيش المادي من مطعم ومسكن وملْبس ومال. ولكن بما ان هؤلاء ليسوا فلاسفة، ولا يمكن ان يهتموا باعمالهم اهتماماً صحيحاً الا إذا شعر كل واحد منهم انه رَبّ اسرته ومالك ثروته، فقد سمح لهم افلاطون بأن ينشئوا أسَراً خاصة وأن يجمعــوا الثروات. الا انهم لا يشتركون في الدفاع والحكم.

وهنالك طبقة تساهل افلاطون في قَبولها، هي طبقة الارقاء، على شرط ان يكون الرقيق بربرياً (غير يوناني).

ومن مستلزمات هذه الطبقات كلها «النسلُ». ولقد شرط افلاطون للنسل شروطاً هي، فوق صِحّة الجسد والعقل سنّ الاستيلاد. فان سِنّ الاستيلاد للنساء بين العشرين والاربعين، اما للرجال فهي بين الخامسة والثلاثين والخامسة والخمسين. وجميع الاولاد الاصحاء الذين يولدون حسب هذه الشروط تربّيهم الدولة. اما اذا أراد اثنان ان يتزوجا وينسلا — وهما لا يتمتعان باحد هذه الشروط — فان الدولة لا تساعدهما على تربية اولادهما.

ويتعلق بذلك ايضاً «المرأة»: يرى افلاطون ان المرأة عموماً اضعف من الرجل، ولكنّ الفتاة اذا نالت عناية كالفتى اصبحت كالفتى تماماً، وحينئذ يحق لها الانخراط في الجيش والتربع في مراتب الحكم.

— الاخلاق. والاخلاق عند افلاطون قسمان: قسم يتعلق بالفرد وقسم يتعلق بصلة الفرد بالمجموع.

(أ) اما الأخلاق الفرديّة فهي السعي الى تحقيق الخير، فالخير اسمى الفِكَر، وهو الغاية من كل سلوك انساني. والاخلاق عنده ايضاً تحمل طابعاً بديعياً — مقصوداً لنفسه ومُدرَكاً بالذوق — لا يقرّر من طريق الحس بل من طريق العقل، ذلك لأن الخير «مطلق» غير موجود في عالم الحس. اما ما مال اليه الانسان بدافع من حسّ فلا قيمة له، بل هو امر محتقر.

والفضيلة عند افلاطون توسط بين نقيضين (نقيصتين ، رذيلتين) ، فالجود مثلاً «توسّط» بين البخل والإسراف . أما الفضائل الاساسية فهي اربع : الحكمة والشجاعة والحِلم (ضبط النفس) والعدل .

(ب) و يبدو لنا ان الاخلاق عند افلاطون ليس الفردَ غايتُها بل المجموع . ان افلاطون يريد ان ينشيء مواطناً صالحاً في «مدينته» . اما الصلة بين اخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عنده الى ان المدينة انسان كبير . وفي الانسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة — ويقابلها في المدينة نخبة السكان العاقلين من الفلاسفة ، وهم الحكام .

(٢) الارادة — ويقابلها في المدينة الحماة .

(٣) الرغبة — ويقابلها عامة الشعب .

* * * — جمهورية أفلاطون (نقلها الى العربية حنّا خبّاز) ، القاهرة ١٩٢٩ م .

— جمهورية أفلاطون (ترجمة نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م .

— محاورات أفلاطون (ترجمة نجيب زكي محمود) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

— أفلاطون ، تأليف أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة (دار المعارف) بلا تاريخ .

أرسطوطاليس (٣٦٧ — ٣٢٢ ق.م)

أرسطوطاليسُ أو أرسطو من أهل اسطاغيرا ، كان والدُه نيقوماخوس طبيباً فيثاغوريّ المذهبِ . ولمّا صار لارسطو ثمانيةَ عَشَرَ عاماً أخذ يتلقّى

العلم على أفلاطون . وبعد موتِ أفلاطون ذهبَ الى البَلاط المقدونيّ وأصبح (٣٤٢ ق . م) مؤدّبَ الاسكندرِ بنِ فيليبس المقدونيّ الكبير ذي القرنين .
ولمّا أصبحَ الاسكندرُ ملكاً (٣٣٦ ق . م .) أسّس أرسطو في أثينة دارَ التعْليم المنسوبة الى المشّائين .

أرسطو « حكيم اليونان » وفيلسوفُهم غيرَ مُنازَع ، وأعظمُ الفلاسفة بإطلاق ، وكان أفلاطونُ يسمّيه العقلَ . وهو جمّاعة مُحيط وبَحّاثة مُنَظِّم دقيقُ الملاحظةِ ؛ واليه يَرْجِعُ الفضلُ في تنظيم الفاسفة اليونانيــة وتفريعِ العلوم منها وايجاد فنّ المنطق مُرتّباً منظّماً . وكان ابنُ رُشْدٍ يسمّيه « الحكيم » أو « الحكيم الأوّل » .

فلسفة ارسطو تتناول جميعَ المعارف الانسانية ، وقد بلغ هو بتفكيره ذروة العبقرية البشرية وأحاط بمظاهر الوجود الطبيعي والمدني .

كانت فلسفة افلاطون « مُثلى » نظريةٌ خيالية تبحث في « كيف يجب ان يكون الوجود » ؛ اما فلسفة ارسطو فهي واقعية عملية حقيقية تعالج الوجود على ما هو عليه فعلاً . كان افلاطون يرى ان العالم الحقيقي هو عالم الصور المثلى ، اما عالمنا نحن فهو تقليد للعالم المطلق . ولكن ارسطو قال إن هناك عالماً واحداً هو عالمنا الذي نعيش فيه ، وهو العالم الحقيقي .

١ — المنطق . « المنطق نَحْوُ التفكيرِ البشري » . لكل لغة من اللغات نَحْوٌ خاص مقيّدةٌ به قواعدُها وشواردها ؛ اما التفكير فهو بشريّ عام بين الشعوب كلها ، وله « علم واحد » يَضْبِطه ويُقيّده ، ذلك هو المنطق . فالمنطق اذن علمٌ غايته التمرّن على التفكير (الصحيح) وعلى اكتشاف الخطأ في آراء الآخرين .

ليس ارسطو مبتدع علم المنطق ولكنه مدوّنه وواضع قواعده ومنظمه ، ولقد سماه اورغانون **Organon** اي الآلة او الاداة . ويجدُرُ بنا ان نَعْرِفَ ان ارسطو لم يجعل المنطق « علماً شكلياً » لا علاقة بينه وبين بحوثه ، كما أصبح هذا العلم فيما بعد ، بل جعل بين « شكل هذا العلم » وبين التفكير

نسباً وصِلة . فاذا قاد الشكل المنطقي الى نتيجة لا يقبلها العقل ، اتبع ارسطو ما اوجب العقل وترك ما ادّى اليه شكل المنطق .

ويتصل بالمنطق « نظرية المعرفة » : كيف يعرف الانسان الاشياء ؟

يعتقد أرسطو ان « المعرفة » انما تُستنتَج من « صلة التفكير بالآراء » ثم من « الصلة بين هذه الآراء وبين النتائج والادلة » ، يعني : اذا وقعت حواس الانسان على شيء فانه يكتشف صفات هذا الشيء : مادته ، طوله ، حجمه ، لونه الخ . وبعدئذ يتألف من هذه الآراء المختلفة « رأي بأن هذا الشيء (بيت) مثلاً » . على ان هذا الرأي يكون في بادىء الأمر اقتناعاً شخصياً ، فيجب على الانسان ان يقارنَ هذا الذي قال عنه إنه بيت بامثاله من البيوت المعروفة ليرى اذا كانت النتائج التي وصل اليها بالتفكير مطابقة للمعروف عن البيوت ، ثم يقيم الدليل على نتائجه ؟

٢ ــ الطبيعة . الطبيعة « مجموعُ الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة » . والحركة في الوجود نوعان اولهما « الكون والفساد » اي تبدّل الصور على المادة الواحدة ؛ وثاني نوعي الحركة « الانتقال المحسوس » . والحركة التي هي الانتقال المحسوس تحتاج الى مكانٍ وزمان . فالمكان ضروري لحدوث الحركة ، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة . والمكان غير متناه من حيث الامتداد . والزمان كذلك غيرُ متناه لا في الازل (الماضي) ولا في الأبد (المستقبل) . وعلى هذا كان الوجود خالداً : كذلك كان وكذلك سيبقى أبداً .

والوجود مؤلف من عناصرَ خمسةٍ : الأثير ومنه تتألف النجوم وما في السماء ، ثم العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ، وهي التي تتشكل منها الاجسام على الارض .

اما حركة العالم كله فهو الدّوَران ، لأن الدوران أتمّ انواع الحركة . والألوهية تحرّك العالمَ من غير ان تتحرك هي . والطبيعة تتحرك أبداً ، تحركها « النفس » او قوة الحياة او النشاط الموجود في المادة ، فتندفع المادة في تطوّر صعوديّ : من الجماد الى النبات الى الحيوان (البهيم) الى الانسان . وعلامة

التطور الصعوديّ تعدّدُ مظاهر النشاط : فالنبات ليس فيه من مظاهر النشاط سوى النمو وما يتعلق به من التغذية والهضم والتمثيل ومن التكاثر (وتسمى هذه القوة : « النفس النباتية ») . واما الحيوان (البهيم) ففيه فوق ما في النبات الحركةُ الإرادية والانفعال كالتأثر والهياج والغضب والجوع والعطش (وتسمّى هذه القوة فيه « النفس الحيوانية » — او البهيمية على الاصح) . واما الانسان ففيه بالإضافة الى ما في النبات والحيوان معاً « التفكيرُ » الذي هو مظهر النفس العاقلة او العقل (ويسمى « النفس الانسانية ») .

والعقل في الانسان نوعان : « عقل نظريّ » يتناول التفكير المطلق في العلوم واستخراج القوانين ؛ ثم « عقل عمليّ » وهو الذي يستنبط به الانسان الصناعات النافعة ويمارسها كالحدادة والنجارة ...

(أ) — المادة والعالم الواقع . يرى ارسطو ان ثمت عالماً حقيقياً واحداً هو العالم الذي نعيش فيه ؛ إنه غير كامل ، وان كان في صورته الحاضرة على اتمّ ما يمكن ان يكون ، وهو ابداً في تطوّر صعوديّ نحو الكمال .

والعالم بمادته قديم : موجود منذ الازل ، لم يكن ثمت زمن سابق عليه ، ذلك لأننا لا نستطيع ان نبحث في هذا العالم إلاّ اذا افترضنا ان « المادة » كانت موجودة منذ الازل .

(ب) — العلل والاسباب . ان جميع المظاهر الطبيعية في عالمنا انما هي نتيجة اسباب مادية طبيعية (راجع فصل الفلسفة الماورائية) .

(حـ) — فلك القمر . اعتقد ارسطو ان فلك القمر يقسم الوجود قسمين غير متساويين ولا متشابهين . فما فوق فلك القمر (السماء) ارحب فضاء ، وهو لا متناه ، وهو عالم الكمال لا كونَ فيه ولا فساد . واما ما دون فلك القمر فهو الارض التي نعيش عليها ، وهي بكل ما فيها محدودة خاضعة للكون والفساد والتبدل ، وبالتالي للنقص .

٣ — الفلسفة الماورائية . الفلسفة الماورائية هي فلسفة ما وراء الطبيعة ، او ما بعد الطبيعة ، وهي التي سمّاها ارسطو نفسه « الفلسفة الاولى » او انطولوقا .

اما اسم « ما وراء الطبيعة » او « ما بعد الطبيعة » فجاء بطريقة عُرفية بحت : حينما رُتبت فلسفة ارسطو وقع فصل « الفلسفة الاولى » وراء فصل « الطبيعة » فاكتسب اسمه من الترتيب الشكلي لفلسفة ارسطو لا من حقائق موضوعة .

على انه قد اتفق ايضاً ان تتناول الفلسفة الماورائية « مبادىء الوجود المطلقة كالصورة والمادة ، والعلل ، والزمان والمكان » ، مما لا يقع تحت الحس مباشرة ، بل هو وراء الحس ايضاً .

واذا نحن انعمنا النظر في فلسفة ما وراء الطبيعة وجدناها تتناول بحثين عظيمين : تتناول مبادىء الوجود ، وتتناول البحث في الالوهية خاصة .

(أ) — اما القسم الاول الذي تتناوله الفلسفة الماورائية ، فهو « مبادىء الوجود » وهو في الحقيقة « الفلسفة » على وجه الحصر . هذه المبادىء اربعة : الصورة والمادة والسبب المحرك والغاية . وكان الفلاسفة الطبيعيون قد تكلموا على المادة فقط ، وفصّل افلاطون القول في المُثُل . اما الذي استخرج هذه المبادىء وعالجها معالجة موضوعية اساسية فهو ارسطو . ان افلاطون في الحقيقة قد منع الصلة بين عالم المثل وعالم الواقع ، وفصّل بين الشيء وبين صورته المثلى في الملأ الأعلى . اما ارسطو فنظر الى الاجسام الجزئية على انها هي الموجودة فعلاً ، وان المعرفة تتعلق قبل كل شيء بهذه الاجسام الجزئية .

فالموجود الحقيقي عند ارسطو هو الشيء نفسه كما هو في عالمنا ، لا صورته المثلى العامة على ما رأى افلاطون .

واقدم اشكال الوجود عند ارسطو « الهيولى » او المادة الاولى . هذه الهيولى أزلية ليس لها بدء ، وليس ثمت زمان سابق على وجودها . على انها في شكلها الازلي الاول كانت فوضى لا « صورةَ خاصةً » لها : لقد كان الوجود اللامتناهي مملوءاً بها .

ثم اخذت هذه الهيولى تتطوّر ، فتنوّعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية لم تكن بعدُ متحيزة في مكان ولكنها كانت على كل حال متميزة بذاتها ، فنشأت العناصر — اذا جاز التعبير . في هذا الطور اصبحت الهيولى او المادّة

الاولى « مادة ثانية » او « المادّة » .

وبعدئذ اخذت هذه المادة الثانية تتطور وتتلبس « صوراً خاصةً » ، فنشأت الاجسام التي اصبح كل واحد منها متحيّزاً في مكان خاص ومتميزاً من كل ما عداه بحجمه وماهيته . وهكذا نجد ان الصور متأخرة عند ارسطو عن المادة (بخلاف ما قاله افلاطون) وان بدء ظهور الصور في المادة انما هو بدء تطورها من الفوضى الى ما هي عليه اليوم فعلاً ، في طريقها الى الكمال .

اما الحركة فلا تفهم — من الناحية الفلسفية المحض — الا بالاضافة الى المادة والصورة . ان الحركة لا يمكن ان تحدث مجردة من المادة ، بل يجب ان يكون عندنا « حركة في مادة » او « مادة تتحرك » . ان هنالك في المادة نفسها « امكاناً » للتطور بالانتقال من صورة الى صورة ارقى ، فجميع الصور اذن موجودة في المادة بالقوة (اي ان في المادة استعداداً لقبول جميع الصور — ففي الخشب مثلاً تكمن صورة الخزانة والطاولة والمقعد والعمود والصندوق) فاذا نحن أفضنا على المادة صورةً ما ، فصنعنا مثلاً صندوقاً من الخشب ، فان صورة الصندوق التي كانت كامنة في الخشب من قبل قد تحققت واصبحت صورة بالفعل : « ان خروج الصندوق في الخشب من القوة الى الفعل هو المظهر الاول للحركة » . فالاستعداد للحركة في المـــادة يحسن ان نسمّيه اذن « النشاط » .

يقول ارسطو : « ان كل خروج من القوة الى الفعل يحتاج الى محرك بالفعل » ، فاذا كان لكل جسم بمفرده محرك ، فيجب ان يكون لهذا العالم بجملته محرك ايضاً . ولكنّ المحركين يختلفان : ان حركة كل جسم منبعثة منه نفسه ، فهي اذن قاصرة عليه دون غيره . اما المحرك الذي يحرك العالم كلّه فيجب ان يكون محركاً محضاً وفعلاً مطلقاً كله . لأنه لو كان متصلاً بمادة لكان محرّكاً بالقوة ولكان بالتالي ناقصاً .

ولكن بما ان هذا المحرّك « مفارق للمادة » (غير متصل بمادة ولا يمكن ان يتصل بها) فهو صورة مطلقة ، وبما انه صورة مطلقة بريئة من المادة

فهو اذن بريء من التكثر والتنوع (اللذين هما من صفات التلبّس بالمادة) : انه بسيط ، ولكنّ له «نشاطاً» ذاتياً واحداً : انه يعقلُ فقط . وهو في ذلك يعقل ذاته . وهو يحرك العالم بعقله من غير ان يتحرك هو او يَجْهَدَ . انه لا يتحرك ، اذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرك اليها ، بل هو الغاية (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء اليها ويتحرك نحوها وهو ينجذب الى الكمال ، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى الى الوصول اليه .

وهكذا يجب ان نفهم «الله» (أو الالوهية» على الاصح) عند ارسطو على انه «محرك هذا العالم» ، وانه الباعث الخالد على حركة العالم نفسه . اما العالم نفسه فقد كان دائماً موجوداً ولن ينعدم ، وهو يتحرك ابداً صعوداً للتطور نحو الكمال .

(ب) — والناحية الثانية في فلسفة ارسطو الماورائية هي «الالوهية» : يميل ارسطو الى القول بنوع من الوحدانية الشاملة ، ولكنه لا يخالف قومه اليونانيين في القول بالارواح «الالهية» المتعددة ، الا انه يوافق سقراط في تنزيه تلك الآلهة المتعددة عن صفات البشر .

وكذلك يرى ارسطو ان ايمان الناس بالآلهة يرجع الى التأثير العظيم الذي يتركه في نفوسهم عِظمُ العالم وجماله وقوانينه المحكمة . ولقد اعتقد البشر دائماً في كل عصر وفي كل امة وفي كل طور من أطوار الانسانية بقوة عظيمة مقتدرة قاهرة فوقهم ، هي «الله» . هذا هو الدليل الوجدانيّ» على وجود الله عنده .

٤ — السياسة . الانسان محتاج الى غيره من البشر لكي يبلغ بالتعاون معهم غاياته العملية في الحياة ، ولا يبلّغه هذه الغاياتِ الا «الدولةُ» . وهكذا فرضت الطبيعة على الانسان ان يكون مَدنياً (مضطراً الى الاجتماع مع غيره للتعـــاون على تكاليف الحياة) . فكان الاجتماع الاول في التاريخ «الاسرة» ، فالأب رأس البيت وهو المشرف على شؤونه لأنه صاحب العقل والتدبير . اما المرأة فعملها يقتصر على تربية الاولاد والعناية بالمنزل (بخلاف

رأي افلاطون) . واذا اتسعت الاسرة اصبحت قرية ؛ واذا اجتمعت القرى كانت المدينةُ (الدولة) . وأرسطو كأفلاطون يجيز الرقيق على ألا يكون يونانياً . اما احسن اشكال المدينة فالشكل الذي يُتيح اكبرَ الخير للمجموع وللفرد ؛ وفيما عدا ذلك فالملكية والارستوقراطية والبولوتيا (وهو شكل مزيج من سيطرة الوجهاء والعامة)سواء . على ان الشكل الاستبدادي (تيرانيس) او الاوليغارقي (سيادة الوجهاء) او الديمقراطي (سيادة العامة) انما هو تشويه للحكم الصالح . ولا ريب في ان الاستبداد هو اسوأ هذه الاشكال المشوّهة . على ان صلاح الحكم او فسادَه لا يُعرف من الاسم الذي يُطلقه الحاكم على شكل حكمه ، بل على الغاية التي يحاول الوصول اليها في حكمه : فاذا قصد من حكمه النفع العام فحكمه صالح ، واذا استغل حكمه لمصالحه الشخصية ، فان حكمه سيّء فاسد مهما اطلق عليه من الاسماء .

٥ ــ الاخلاق . يرمي الانسان من سلوكه الى ان يحقق خيراً (ان يعمل عملاً ذا قيمة) . والاخلاق نوعان :

(أ) ان بعض سلوك الانسان واسطة لتحقيق الخير ، تلك هي الفضائل التي هي وسط بين نقيضين أو نقصيتين ، وهي الاخلاق التي يحتاج اليها الانسان في المجتمع ، فالانسان حيوان مدني . ان كل ميل في الانسان لا يمكن ان يكون خيراً كلّه او شراً كله ، ثم ان الاعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيراً في نفسها ولا شراً في نفسها . ان الافراط في الخير مضرّ . فان كثرة الغذاء تسيء الى الصحة مثل قلته . ونحن لا نُسمّى « سافلين » لأننا نطلب اللذة ، بل لأننا نسرف في الانغماس فيها .

وهذا النوع من الفضائل الخلقية يُكتسب اكتساباً ويقوى بالعادة والممارسة والتربيـــة .

(ب) ــ الفضائل العقلية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي الى السعادة ، لأنها تصدر عن العقل ، وترمي إما الى « الوصول الى الحقيقة » او الى « التمييز بين الحسن والقبيح » من الناحية النظرية فقط . ان الفضائل

العقلية تستمد قوّتها من امرين : انها تعبر عن حياة الفرد الشخصية من غير اهتمام بما يفرضه عليه التعايش مع الآخرين . ثم ان في العقل « جزءاً الهياً » ، فاذا اطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الآلهية فتزيد حينئذ سعادته .

والفضائل كلها تخضع للارادة والاختيار ، وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها من ذينك العاملين . ان في الانسان « نزوعاً » (شوقاً ورغبة) الى بعض الاعمال دون بعض ، فالفضيلة اذن ان نعمل نحن العمل الذي نَنزِع اليــه (نعرف اننا نميل اليه) . فاذا وجدنا هذا النزوع في انفسنا وجب ان نُقدِم على تحقيقه مختارين (لا مضطرين بعامل خارجي او بتقليد) ، وحينئذ تكون اعمالنا اعمالاً انسانية على مقتضى العقل والخلق الكريم .

على ان ثمت اعمالاً يعملها الانسان تحت تأثير الخوف الشديد ؛ فاذا كان الانسان يأتي بذلك ذنباً صغيراً ولكن يتلافى خطراً عظيماً فهو معذور ، واما اذا كان يأتي بذلك ذنباً جسيماً ليتلافى خطراً يسيراً فهو غير معذور .

* * * — فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته للفارابي (حقّقه ... محسن مهدي) ، بيروت ١٩٦١ م .
— أرسطو ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة) ١٩٥٣ م .
— المعلّم الأوّل أرسطو ، لواضعه أ. أ. طيلر (نقله الى العربية محمد زكي حسن) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٥٤ م .

المَذاهِبُ المُغَلَّبَة

المذاهبُ المغَلّبَة مذاهبُ فلسفيةٌ غُلِبَتْ على أمرها فلم تشتهرْ لأن أصحابها لم يبتكروا شيئاً بل قَصَروا هَمَّهم على التعليق على مشاكلَ أثارها سقراطُ وأفلاطونُ وأرسطو ، في ما يتعلّق بالاخلاق خاصّة ، ومن وجهة نظر الفرد الشخصية على الاخصّ . وهي مذاهبُ تلفيقيةٌ تجمع آراءها من فلاسفة مختلفين على غير نسق منطقيّ .

من هذه المذاهب **المذهب الكلبي** المبنيُّ على ترك العمل بما تواضع عليه الناس من السلوك الاجتماعي ، اذ قال أتباعه : اذا جاز فعل أمر في موضع جاز فعله في جميع المواضع ، فكانوا يأتون أعمالهم جهراً كالكلاب ؛ ومن هنا جاء اسمهم .

من أشهر أتباع هذا المذهب ذيوجانس (٤١٣ — ٣٢٣ ق . م) ، وقد بالغ في التقشّف وفي الاستهتار بالناس وقال بإبطال الزواج وبشيوع النساء .

ومن المذاهب المغلّبة **المذهب القوريناني** لصاحبه أرسطّبوس (٤٣٥ — ٣٥٠ ق . م) والقائل باللذّة الايجابية الحاضرة العاجلة .

ومن هذه المذاهب **مذهب قدماء المشّائين** أتباع أفلاطون الذين كانوا يعلّمون وهم يمشون كيما يرتاضُ البدنُ مَعَ رياضة النفس .

وهنالك **المشّاءون** باطلاق (أتباع أرسطو) ، وقد اهتمّوا بما وراء الطبيعة وبالتاريخ وآداب السلوك خاصّة . من هؤلاء ثاوُفرسطس تلميذ أرسطو وخليفته على دار التعليم . وشهرَ ثاوُفرسطوس بشرح كتب أرسطو ؛ وقد كان مؤلّفاً أيضاً ، ومن آرائه أنّ الألوهية لا تتحرك ؛ لا تتغيّر ولا تتبدّل ، لا في الذات ولا في شبه الافعال .

العصر الهلاّنيّ

وانحطاط الفكر اليونانيّ

العصر الهلاّنيّ هو العصر الذي تلا حملةَ الاسكندر على الشرق (٣٣٤ — ٣٢٤ ق . م) ثمّ امتدّ الى ظهور النصرانية . في هذا العصر انتشرت الثقافة اليونانية في الشرق ثمّ تأثّرت هي بدورها بالثقافة الشرقية .

ثمّ تلت فترةٌ غاض فيها الازدهار وكثر الضيق والشقاء فقلّ احتفال الناس بالمثل العليا وفقدت الاعتقادات الدينية سيطرتها على الجماهير فلجأ المفكّرون الى نوع هيّن من التفلسف ليعزّوا به أنفسهم : إنّهم لمّا عجزوا عن يصلوا بسلوكهم الى المستوى الذي تقرّه الفلسفة المطلقة ، جعلوا سلوك الناس الواقع مقياساً للتفلسف .

في هذه الفترة نشأت مذاهب متناقضة كثر النزاع بين أتباعها وكثر التلفيق فيها بين الآراء المستعارة من المذاهب السابقة ، ثمّ اقتصر أتباعها على البحث في الاخلاق واعتمدوا وجهةَ نظر الفرد أساساً ثم بثّوا آراءهم في الجمهور الذي جعل يهتمّ بالجدل وبالبحث النظري والذي فقد الثقة بنفسه للحكم على الأمور فأخذ يميل الى أن يعرف آراء الآخرين في تلك الأمور .

فمن المذاهب المتناقضة **المذهب الرواقي** الذي أسّسه زينون القبرسي (ت ٢٦٣ ق . م) والذي يرى أن الخير هو السعادة ، وأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الفضيلة ؛ والفضيلة نفسها نتاج الارادة المستندة الى العقل . من أجل ذلك ليس لعمل المجنون قيمة ولو كان ذلك العمل صواباً . ومن الفضيلة « احتمال المشاقّ » في سبيل تحقيق الخير .

ومن هذه المذاهب **مذهب أصحاب اللذّة** الذي أسّسه أفيغورس (٣٤١ — ٢٧٠ ق.م) والذي يقول إنّ السعادة هي أن ينال الانسان أكبر قدر من اللذّة مع أقلّ قدر من الألم ، فاذا تبيّن الانسان أن لذّة ما سترجع عليه بمقدار كبير من الألم (من المرض أو الشقاء) فعليه أن يُضرب عن طلب تلك اللذّة وفعلها ، اذ السعادة فوق اللذّة .

ومن هذه المذاهب ، **مذهب أصحاب الشكّ** ، شيعة فورون Pyrrhon (٣٦٠ — ٢٧٠ ق.م) ، الذين ينكرون الحقائق . لمّا رأى هؤلاء اختلاف المفكّرين وتناقضهم في الحكم على الأمور اعتقدوا أن الحواس والعقل أيضاً عاجزة عن ادراك الحقائق ، وخصوصاً فيما يتعلّق بالآخرة وبالفرق بين الخير والشرّ .

وكان هناك أيضاً **مذهب التخيّر** ، وقد عمد أصحابه الى يأخذوا أحسن ما فيها ، في رأيهم ، وأن يصطنعوا ممّا أخذوه من المذاهب الأخرى مسلكاً عملياً صالحاً في التفكير وفي الحياة .

*** — الفلسفة الرواقية ، تأليف عثمان أمين ، القاهرة (مكتبة النهضة) ١٩٥٩ م .

النَّصْرانيّة والمذهبُ الإسْكندرانيّ

المذهبُ الاسكندرانيّ مذهبٌ مزيجٌ مُلَفَّق من العقائد الدينية ومن عدد من أوجه فلسفة فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو مع شيء من الفلسفةِ الهندية . وهو يعرف بالمذهب الاسكندراني لأنه ازدهر في مدينة الاسكندرية بمصر ؛ كما يعرف ايضاً باسم Neo-Platonismus أي « ما بعد الافلاطونية » . ويخطىء نفر من الكتّاب العرب المعاصرين لنا فيسمّونه الفلسفة الافلاطونية الجديدة أو الفلسفة الافلاطونية الحديثة .

والاسكندرانيّون لم يكونوا فلاسفةً بالمعنى المقصود ولا كانوا أوفياء للفلسفة ، بل كانوا يتعصّبون لمذاهبهم الدينية . ولمّا وصلتِ الفلسفة اليونانية الى العرب على أيدي هؤلاء الاسكندرانيّين وصلت اليهم مشوّهة جدّاً .

فيلون اليهودي (٢٥ ق.م — ٥٠ ب.م)

أدرك اليهود أن المذاهب الفلسفية التي انتشرت في العالم القديم قد زعزعتْ أسسَ الرواياتِ الدينية عند المفكّرين والعامّة ، فحاول نفر من علمائهم أن يقيموا أدلّةً فلسفية على صِحّة الدين عموماً وأن يتأوّلوا عدداً من الروايات الدينية تأوّلاً يقرّبها من الفلسفة أو تأولاً يشوّه الفلسفة حتى تبدوَ وكأنها موافقةٌ للدين .

وقد حاول فيلون أن يوفّق بين الحكمة الهلاّنية وبين التوراة فعمد من أجل ذلك الى شرح ألفاظ التوراة شرحاً رمزيّاً ، فحوّاء مثلاً كناية عن « الحسّ » ، والحيّة كناية عن « اللذّة » .

— الله والكلمة والعالم : ان فيلون جعل الله « وجوداً مطلقاً » ونفى عنه الصفاتِ البشريةَ التي تصفه التوراة بها ، اذ الله لا حدّ له ولا صفاتِ ، وهو

بريءٌ من المادّةِ وغيرُ متّصل بالعالم . والله خلق العالمَ وهو يعتني به من غير تعب ولا جُهد . وبما أن الله لا يُمكن أن يباشرَ خلق العالم بذاته فقد خلق أولاً الكلمة Logos وهي اتّصلت بالعالم .

ظهور النصرانية

في أواخر القرن الاول قبلَ الميلاد كانت الامبرطوريةِ الرومانية في أقصى اتّساعها ، وكانت الشعوبُ التي تسكنها مختلفةَ الاجناسِ والثقافات ، كما كانت تزْخَرُ بالمذاهب الفلسفية الموروثة عن اليونان وبجميع أوجه الاضطراب والتنازع التي تتْبع الترفَ عادةً .

وفي أيام القيصر أوغسطوس (٤٤ ق . م — ١٤ ب . م) وُلِدَ عيسى ابن مَرْيَمَ عليه السلام . وعيسى بن مريم ، في الاسلام ، كَلِمَةُ الله ألقاها الى مريمَ فَوُلِدَ عيسى بلا أبٍ . ثمّ انّ الله بعثَ عيسى رسولاً الى قومه بني اسرائيل وأنزل عليه الإنجيلَ . ولكن قومه سَخِطوا عليه وأرادوا قَتْلَه فرفعه الله اليه ونجّاه من القتل . والانجيل الذي نزل على عيسى رفِعَ (ضاع) .

أما في النصرانية فعيسى اسمه يَسوع . ويَصِفُ الاب يوحنّا قُمير (١) عيسى ، على مذهب النصارى ، فيقول (١٥ — ١٧) : «... هذا الاله الواحد هو آب وابن وروح قدس ... الآب في الابن ، والابن في الآب ؛ وكلّ ما هو للآب هو للابن ، ومن رأى الابن فقد رأى الآب ... وقد ميّز النصارى في الله بين الطبيعة والأقنوم ، قالوا : ان في الله طبيعة واحدة ، وفيه ثلاثة أقانيم — آب وابن وروح قدس — يملك كلّ واحد منها (من الاقانيم) نفس الطبيعة ، فتتعدّد هكذا الاقانيم ولا يتعدّد الله ... » .

من أجل هذه المشكلة اتّسعَ القولُ في المذهب الاسكندراني .

أفلوطين منظّم المذهب الاسكندراني

المذهبُ الاسكندراني أسّسه أمونيوس سكّاس (أي الحمّال) ، لأنه كان في أول أمره حَمّالاً . وكان والدا أمونيوس قد حملاه على النّصْرانية ،

ولكنّه عاد بعد قليل الى عقيدته القومية الهلاّنية (الوثنية) . وآراء أمونيوس (١٧٥ — ٢٤٢ م) وصلت الينـا من طريق تِلْميذه أفلوطين (٢٠٣ — ٢٦٩ م) .

وُلِدَ أفلوطينُ في أسيوطَ (بمصر) وتعلّم على حكماء الاسكندرية . وقد خلّف لنا أفلوطين أربعاً وخمسين مقالةً في الاخلاق والنفس والعقل والطبيعة ، الخ ، رتّبها تلميذه فرفوريوس الصوري وجعلها ستّةَ أقسامٍ في كلّ قسمٍ تِسْعُ مقالاتٍ فعُرِفت من أجل ذلك بالتاسوعات .

وتتلخّص آراء أفلوطينَ في ما يلي :

١ — الله . فَهِمَ افلوطين «الخير» على أنه «الواحد ، المطلق ، العلةُ الاولى» : انه مصدر الاشياء كلّها ولكنه يخالفها كلّها فليس هو عقلاً ولا نفساً ، ولا متحركاً ولا ساكناً ، وليس في زمان ولا مكان ، ولكنه «كائن مطلق» بسيط لا يُدركه الوصفُ لانه فوق الادراك . و «الواحد» كامل في نفسه لا يحتاج الى شيء ، بينما كل شيء يحتاج اليه .

وبما ان «الواحد» (الله) بسيط فهو منزّه عن جميع الصفات ، وعن ان يكونَ متصلاً بالمادة ، ومنزّه أيضاً عن التنوع في ذاته .

٢ — الفيض والعالم . وقف افلوطين امام مشكلة ، هي «خلق العالم» . رأى ان القول بقِدَم العالم على ما قال ارسطو يقود الى الكفر ، وان القول بخلق العالم حسب ما وردت به الروايات الدينية مناقض للفلسفة ، فاراد ان يلفّق مذهباً لا يثير رجال الدين ولا يخالف الفلسفة في الظاهر فتبنّى رأي أفلاطون في الفيض[1] بعد أن خرج به من نطاق الفلسفة الى نطاق الدين .

قال : ان الوجودَ الاول هو الله . إن الله يتأمل ذاته فيَعقِل بذلك نفسَه (يعلم انه موجود) .

حينئذ يَفيض (او يَصْدُر) عنه كائنٌ واحدٌ هو «العقل» الاول . هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس اللهَ نفسَه . ويعودُ هذا العقل الأول فيتأمل

(١) راجع ، فوق ، ص ٣٦ وما بعد .

ذاته فيصدر عنه كائن آخر هو « النفس الكلية » التي تملأ العالم. وتَرجع النفس الكلية بالتأمل في العقل الاول فيفيض منها كوائنُ متعددةٌ هي نفوس الكواكب .. ثم يستمرّ الفيض فيصدر عن كل كائن كائناتٌ أُخَرُ اقلّ شبها بالعقل الاول المطلق (البريء من المادة) واكثرُ صلةً بالمحسوسات، حتى تفيض الهيولى، وهي ادنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتّة.

وهكذا نلاحظ ان الفيض انما هو « تسوية » بين الروايات الدينية في خلق العالم وبين الرأي الفلسفي، ورأى ارسطو على الاخصّ.

٣ ــ التنفس. النفس الكلية (التي صدرت عن العقل الاول الصادر عن الله مباشرة) تملأ العالم وتبعث فيه نشاطَه. وتظهر النفس الكلية في كل كائن حيّ. أما نسبة النفس الكلية الى النفوس الجزئية (نفوسِ البشر والنبات والحيوان) .. فقد ضرب عليها افلوطين الامثالَ. فقال مثلاً: ان النفس الكلية كالخاتم المنقوش؛ اما النفوس الجزئية فهي « بَصَمات » هذا الخاتم في الكائنات المادّيّة. ثم جاء افلوطين بتشبيه آخر فقال: ان النفس الكلية كنورِ الشمس المُشرق على غُرَفٍ متعددة، ففي كل غرفة جزءٌ من نور الشمس نفسه، ولكنه ليس نور الشمس كلّه.

اما اتصال النفوس الجزئية باجسامها فيرجع عند افلوطين الى « هبوط النفس » من الملأ الاعلى الى الاجسام التي في الارض. فاذا اتصلتِ النفس بجسدٍ انساني خضعت لشرورٍ وعيوبٍ كثيرة (تأتيها من قِبَلِ اتصالها بالمادّة). والنفس تحاول دائماً ان تَرْجِعَ الى مصدرها الاول، فاذا سلكتْ في جسدها سُلوكاً كاملاً رَجَعت الى مَقامها الاول في الملأ الاعلى، وإلاّ تقلبتْ من جديد في أجسامِ بشر آخرين او اجسامِ حيوانات او اجسامٍ سماوية حتى تتطهر تماماً وتصبح خليقة بالرجوع الى عالمها الاول.

٤ ــ التصوف. يرى افلوطين أن النفس الجزئية تستطيع ان تَرْجِعَ اثناء الحياة لَحَظاتٍ معدودةً الى النفس الكلية فتبلُغَ السعادةَ في اثناء حياتها

هي . ولكن ذلك يحتاج الى رياضة خاصة . ثم ان هذا الاتصال لا يطول ولا يتكرر كثيراً . وقد ذكروا ان أفلوطين بلغ هذه المرتبة من الاتصال اربع مرات في حياته كلها .

٥ ــ الإشراق والمعرفة . لننظر إلى التصوف من ناحية ثانية : إن اتصال الانسان (او النفس الانسانية) بالنفس الكلية لحظات معدودة معناه ايضاً ، في رأي المتصوفة ، تخلص النفس لحظات معدودة من أسر الجسد ومن شوائب المادة . وفي هذه الحال يكون إدراك النفس الانسانية لحقائق الكائنات أصفى وأتم . فالمعرفة في هذه الحال اذن لا تُستمد من طريق الحواس او من طريق التفكير المقصود ، بل تكون مباشرة من النفس الكلية الى النفس الجزئية رأساً وفي حال من الذهول (فقدان الحس بالعالم المادي) . هذا هو الاشراق ؛ إنه ورود المعرفة على النفس مباشرة من الملأ الأعلى من غير ان تتطلبها النفس . وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الصحيحة .

آل أفلوطين والشروح الاسكندرانية

جاء بعد افلوطين تلاميذ له ثم انصار لمذهبه كثار . واهمية هؤلاء كبيرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ذلك لأن هؤلاء هم الذين فسّروا كتب الفلاسفة المتقدمين ، اي شرحوها وعلّقوا عليها . ولا ينقص من تلك الاهمية أن هؤلاء شوّهوا هذه الكتب التي فسّروها ، لأن هذا التشويه قد اثر أيضاً في الفلسفة الاسلامية ووقف حاجزاً دون تقدمها زمناً غير قصير .

ولم يكتف الاسكندرانيون عموماً بتشويه الفلسفة ، بل نحلوا الفلاسفة الاقدمين كتباً برُمّتها . ومن اشهر ما يُشار اليه هنا كتاب « اوثولوجيا » (الالهيات) فانهم نسبوه الى ارسطو ، مع أنه في الحقيقة تلفيق للآراء الاسكندرانية ، ومن آراء افلوطين نفسه في الله والفيض والنفس على الاخص .

من تلاميذ أفلوطين ملخوس الصوري (٢٣٢ ــ ٣٠٤ م) المعروف

بلقب فرفوريوس (الديباح الاحمر)، وهو من أهل صورِ الشام. وقد لَقِيَ أفلوطينَ في رومية (٢٦٢ م) فأخذ عنه ثم أصبح أشهر تلاميذه.

دافع فرفوريوس عن الدين القومي وانتقد التوراة وقال ان بعض اقسامها مكتوب في زمن متأخّر، كما انتقد تأليه المسيح. وقيمة فرفوريوس لا تَرْجِع الى صحة آرائه الفلسفية، بل الى كثرة شروحه على كتب أفلاطون وأرسطو خاصّة. وقد كان اهتمامه الاول بالمنطق، فان له كتاب أيساغوجي (المُدْخِل الى علم المنطق)، وهو كتاب مشهور جداً. ثم ان فرفوريوس قد افتتح بشروحه على كتب أفلاطون وأرسطو وثأوفرسطس وأفلوطين دور الشروح الاسكندرانية في تاريخ الفلسفة.

* * * — الاناجيل
— مقالات ليحيى بن عدّي، باريس ١٩٢٠ م.
— كتاب الخلاصة اللاهوتية للقدّيس توما الأكويني (ترجمة الخوري بولس عوّاد)، بيروت (المطبعة الأدبية) ٥ أجزاء، ١٨٨٧ — ١٩٠٨ م.
— الخلاصة الشهيّة في أخصّ العقائد والتعاليم الارثوذكسية، تأليف البلاطون مطران موسكو (معرّب ببعض التصرّف بقلم الخوري يوحنّا حزبون)، بعبدا — لبنان (المطبعة العثمانية) ١٨٩٧ م.
— الرسالة البرهانية في تبرير الديانة النصرانية، تأليف المطران مكسيموس مظلوم، بيروت (مطبعة الآباء اليسوعيّين) ١٩١٢ م.
— الأدلّة البهيّة في تبرير دعوى النصرانية، تأليف حنّـا خبّاز، بيروت (المطبعة الاميركانيّة) ١٩١١ م.
— أصول الفلسفة العربية، تأليف الاب يوحنّا قمير، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م.

– فجر المسيحية ، تأليف جرجس المارديني ، بيروت (الرابطة الكهنوتية) ١٩٦٣ م .
– المسيح في الهند ، تأليف أ. ستانلي جونس (مترجم عن الانكليزية) ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٢٨ م .
– ديوان البدع ، تأليف المطران جرمانوس فرحات .

*

– أيساغوجي لفرفوريوس الصوري ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، مع حياة فرفوريوس وفلسفته (نشره أحمد فؤاد الأهواني) ، القاهرة (دار إحياء الكتب العربية) ١٩٥٢ .
– أفلوطين عند العرب : نصوص حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٥ م .

العِرْفانيّون

العرفانيّون ، في الاصل ، نفرٌ استحوذ القلقُ عليهم في بيئة كانوا فيها قِلّةً ثم ساورَهُمُ الشكّ في حياتِهِمُ الفكريةِ بالاضافة الى النظم العقلية التي كانت سائدةً في زمانهم فغلَبَ عليهم التديّنُ ورفضوا سُلطةَ العقلِ ثم زَعَموا أن إدراكهم للأمور مستمدٌّ من مَعْرفة يتَلَقَّوْنها من العالم الإلهي بطريقٍ باطنية (صوفية سرّيّة) خُصّوا بها دون سائرِ الناس . هذه الفرقُ كانت نتاجَ العصر الهلاّنيّ .

وتسمّى هؤلاء الغنوصيّةَ أو الغنوصيّين من كلمة غنوص **Gnosis** اليونانية بمعنى المعرفة . ولكن يجب ألاّ نفهمَ كلمة غنوص أو عِرفان هنا بمعنى المعرفة الحِسّيّة أو المعرفة العقلية القائمة على المنطق والبحث والاستدلال ، بل بمعنى أنها نوع من الحَدْس يعتقد صاحبه أن العلم يسقطُ عليه من العالم الإلهي .

والحركة العرفانية رافقت النصرانية في نشأتها ، وهي في حقيتها مزيج من العقائد الفارسية الآريّة ومن العقائد الكَلدانية الساميّة مع غَلَبَة الطابعَ الوثني . ومعَ أنّ رجال الكنيسة عدّوا أتباع هذه الحركة في الهراطقة (الخارجين على الايمان النصراني الجامع) ، فإنّ كثيراً من الآراء العِرفانية قد تسرّب الى النصرانية .

من خصائص العرفانية الايمان بالثنوية والاعتقاد بأن الإله يتجسّد في البشر ثم يَهْبِطُ الى الارض لتخليص البشر من شرور الحياة ؛ وبأن للآلهة أمّهات .

من العرفانيين ماني الفارسي الزِنديق (٢١٦ — ٢٧٦ م) مزَجَ المجوسيةَ

بالنصرانية وتقبّل أشياءَ من المذاهب الفلسفية والدينية . وقد اعتقد بالثنوية (بإلهِ الخير وإلهِ الشرّ : إلهِ النور وإله الظُلمة) . وأمر ماني أتباعَه بترك عبادةِ الاوثان والكذب والقتل والسرقة والسحر ، كما نهى عن إيذاء كلّ ذي روح .

وكان من أتباع ماني مزدكُ الذي دعا الى الخرّمية (اللذّة والفرح) : لمّا رأى مزدك أن تنازعَ البشرِ دائراً على الأموال والنساء دعا أتباعَه الى الاشتراك في الاموال وفي النساء وأباح الزواج بأفراد الدرجة الاولى من القرابة .

وساد مذهبُ مزدكَ مدّة في فارس ، ولكنّ قُباذَ الاولَ قتل مزدك عام ٥٢٨ م .

من أشهر العرفانيّين أغسطينوس (٣٧٠ — ٤٣٠ م) الذي تردّد زمناً طويلاً بين المانوية والوثنية والنصرانية . وفي عام ٣٨٣ م كان أغسطينوس في رومية فتخلىّ عن المانوية وتقبّل النصرانية على يد القديس أمبروسيوس .

ولأغوسطينوس كتاب « مدينة الله » وكتاب « الاعترافات » .

وأفضل المعرفة عند أغسطينوس أن يَعْرِفَ الانسانُ اللهَ وأن يعرف نفسه ، والله هو المصدر الأوّل للحقيقة وللمعرفة .

وقال أغسطينوس ان الله لا يفعل إلاّ خيراً . ومن نِعمة الله على الانسان أن جعل الله الانسان مُخيّراً في أعماله ثمّ ألهمه فعلَ الخَيْرات . ولكنّ الانسان غير معصوم في أحكامه (لأنه انسان — لأن نفسه متّصلة بجسمه المادّيّ) . من أجل ذلك لا يستطيع الانسان أن يختار دائماً أسمى الخيرات . فأعمال الانسان اذن على درَجات مختلفة من الخير : فما كان منها خيراً أعظم سمّيناه خيراً ، وما كان منها خيراً أدنى سمّيناه شراً . فليس معنى الشر اذن أن يختار الانسان (أو يعمل) عملاً هو شرّ ذاتيّ في نفسه ، ولكن الشرّ أن يختار الانسان خيراً قليلاً جَهْلاً منه بالخير الكثير الذي يراه ولا يستطيع تمييزَه من الخير القليل .

انتقال الفلسفة من الغرب الى الشرق

لمّا انتصرت النَصرانيةُ في الغرب وجَعَل قسطنطينُ الاول (٢٧٤ — ٣٠٦ م) النصرانيـةَ ديناً رسمياً للدولة بدأ اضطهاد المفكّرين . ثم جاء يوستنيانوس الاول واضع الشرائع المشهور فأغلق مدارس الفلسفة في أثينة عام ٥٢٩.م .

وكانتِ الاسكندرية في مصر قدِ اتّسعت واستبحرت الحضارة فيها وازدهرتَ المذاهب الفلسفية ، فانتقل اليها الذين طُرِدوا من أثينا . وغلب على التفكير في الاسكندرية مَزْجُ التفلسف بالعقائد الدينية الشرقية ومزج النصرانية بعناصرَ من المذاهب الفلسفية المتأخرّة ، حتى أن التفكير الديني النصراني منسوب كلّه الى الاسكندرية (راجع ، فوق ، المذهب الاسكندراني ، ص ٥٣) .

واتّسعت في الاسكندرية دِراسة الرياضيّات والفلك ، وأشهر من يُشار اليه هنا في هذا العصر بطليموس صاحب كتاب المجِسْطي المشهور في الفلك .

مدارس الشرق

كان في أنطاكية (سورية) مدارس للاهوت (الفقه المسيحي) من أشهر رجاله يوحنّا فم الذهب (ت٤٠٧ م) اسقف القسطنطينية . وقد بدأ نقلُ كتب الفلسفة وشرحها في أنطاكية . ولمّا جاء الخليفة الأموي عُمَرُ بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) نقل التعليمَ الفلسفي من الاسكندرية الى أنطاكية .

وكان للسُريان النساطرة في العراق خمسون مدرسة تعلّم اللاهوت والثقافة اليونانية باللغة السُريانية . فلمّا جاء ملك الروم زَيْنون (٤٧٤ م)

أغلقها . فانتهز الفرسُ تلك الفرصةَ واستدعَوْا أصحاب هذه المدارس المغلقة وجعلوا لهم مدارسَ مثلها في نصيبين (شمال سورية) وفي جُنديسابور (الاهواز ، جنوبيّ غربي فارس) ، إغاظةً لملوك الروم ، لأنهم كانوا أعداء . فجعل هؤلاء النساطرة السريان يعلّمون اللاهوت المسيحي في بلاد فارس الوثنية ، كما كانوا يعلّمون أيضاً شيئاً من المنطق والفلسفة والطّب باللغة السريانية وباللغة الفهلوية (الفارسية القديمة) .

المذاهب النصرانية قبل الإسلام

لمّا جاء الاسلامُ كان في الشرق أربعُ مذاهبَ نصرانيةٌ مشهورة :

من أصحاب هذه المذاهب آريوس الاسكندري الذي أعلن ، عام ٣١٠ م ، أن المسيح ليسَ آلهاً ، ولكنّه مخلوق من لا شيء . ومنهم نسطور (ت ٤٤٠ م) بطريرك القسطنطينية الذي قال إنّ في المسيح شخصين : إلهاً وإنساناً ، وإنّ مريم أم المسيح الانسان لا والدةُ الآله . ومنهم أوطاخي الذي قال إنّ في المسيح طبيعةٌ واحدةٌ ولكنّها ليست مثل طبيعتنا ، ومع ذلك فان المسيحَ صُلب وتألم ومات وقُبِرَ .

ومنهم يعقوب البردعي (ت ٥٧٨ م) الذي قال إنّ جسد المسيح غير قابل للآلام ، وإنّ ما ذاقه من آلام الصلب كان خيالياً لا حقيقة له . ومنهم بَحيرا (ت ٦١٨ م ، قبل الهجرة بأربع سنوات) ، وكان راهباً نسطورياً من نَجْران (قرب دمشق) ، وكان يقول : إنّ المسيح لم يُصْلب ولم يَمُتْ ولكن شُبِّهَ به .

ثمّ لمّا جاء هرقل ملك الروم (عام ٦١٠ م ، ١٢ قبل الهجرة) أراد أن يوّحد المذاهب النصرانية فأعلن أن المسيح كان فيه طبيعتان : طبيعة إلهية وطبيعة بشرية ، وأنّ هاتين الطبيعتين اتّحدتا وصارتا طبيعة واحدة . فزادت المذاهب النصرانية مذهباً جديداً هو المذهب الملكي ، المذهب الرسمي للامبرطور والدولة : مذهب الروم الكاثوليك .

ثقافة العرب في الجاهلية

كان العصر الذي سبق الاسلام في شبه جزيرة العرب يُدعى الجاهلية ، وكان عصر فترة نُسي فيه الدينُ السابق فلم يجتمع الناس على نظام واحد من العبادة : عاش جماعاتٌ منهم على الفِطْرة ، وعبدَ جماعاتٌ منهم الاصنامَ عبادةً شكلية لم تَمْلِكْ عليهم حياتهم ، وكان بعضهم حُنَفاءَ يحبّون الخيرَ ولا يتعبّدون على مِنهاج معين ولكن لا يرتكبون ذنوباً ، وكان نفر منهم على نصرانية أو مجوسيّة ظاهرة فقط .

وغلب مدرك البِرّ : طاعةُ القبيلِ (الاهلِ والقبيلةِ) على الجاهليّين كلّهم حتى في ما يضّر بالفرد أحياناً . وكان الجاهليّون يعتقدون أن الله يبعث رسلاً ، ولكنهم اعتقدوا أن الرسل لا يمكن أن يكونوا بشراً مثلَهم ، بل ملائكةٌ مثلاً .

وغلب عليهم الايمان بالدهر ، فالدهر (مرور الزمن) هو الذي يُضْعف الاجسامَ ويُفْني الافرادَ والشعوب . وكانوا يعتقدون أن الموت حَتْمٌ على جميع الناس ، ولكنّ مُعْظَمَهم كان لا يؤمن بحياة بعد الموت .

ونشأت في جاهلية العرب خرافاتٌ فِطرية كالاعتقاد بأن الجن يُعاشرون البشر وربما تزوّجوا منهم ، أو تعرّضوا لهم بالأذى . وكذلك اعتقدوا بالسحر (التأثير الروحاني في الأمور الماديّة) .

واعتقد عرب الجاهلية أن القتيل اذا طال العهدُ قبل أن يَثأرَ له أهلُه خرجت من رأسه هامةٌ (صدى ، طائر خُرافي) وجعلتْ تصيحُ : « اسقوني ! » (من دم القاتل) .

وكان في الجاهلية كُهّان يدّعون مَعرفةَ الغيبِ ، كما كان يُنْسَبَ

اليهم والى العرّافين معرفةٌ بالطب وشفاءُ الأمراض المستعصية وتعبيرُ الرؤيا (تفسير الاحلام).

وعرَفَ العربُ في الجاهلية شيئاً من الترجمة ووصل اليهم شيء من الرياضيّات ومن الفلك على الأخص من الكلْدان ومن اليونان. وكانت معرفتهم بمواقع النجوم وبحركاتها وبالاستدلال بها في السير في الصحراء عامّة.

وكان الطبّ في عرب الجاهلية شائعاً معروفاً، ولكنّه كان طبّاً فِطريّاً قائماً على التجارب العملية وفيه كثير من الخرافات. على أن نفراً من العرب تعلّموا الطبّ المزاجيّ الذي كان معروفاً في فارس وفي بلاد اليونان. وبَرَعَ بعضُهم في الجراحة وطبّ الاسنان والعيون. ولمّا وصف طرفةُ الناقةَ في معلّقته بستّة وثلاثين بيتاً وتعرّض لوصف أعضائها الداخلية كالقلب والجمجمة دلّ على أنه كان يُدرك كثيراً من الحقائق الطبيعية في جسم الانسان.

الفلسفة الخالصة

ونحن نجد في الشعر الجاهليّ آراء كثيرة تتّصل بالفلسفة الخالصة من نظرية المعرفة ومن السياسة في العدل والحرية والحلم والشورى والاخلاق. أما الحِكَم العامة التي وردت في الشعر الجاهلي فكثيرة متنوّعة.

كان الحارث بن حِلِّزة يفتخر بأنه يَحدُس في كلّ الامور: يتطلّب المعرفة من غير طريق الحواسّ؛ وذلك واضح في قوله (المفضّليات ٥٣):

فحبست فيها الركبَ أحْدُس في كل الامور، وكنت ذا حَدْس!

ولطرفة بن العبد آراء في الاخلاق تقرب من أن تكون فلسفة وتقرب من آراء أرسطبّوس. انه يرى الغاية من الحياة هي اللذة الماديّة العاجلة ثم لا يُلقي بالاً الى موقف الناس منه في ذلك، ما دام هو وحدَه سيتحمّل نتائج سلوكه. قال في معلّقته:

فلولا ثــلاثٌ هنّ من لَذّة الفتى، وَجدِّك، لم أحفِلْ متى قام عُودي.

فمنهن سبقي العاذلات بشَربة كُميَت متى ما تُعلَ بالماء تُزْبِد ؛
وكَرّي اذا نادى المُضافُ مُحَنَّبا كسيد الغضا ، نبهتَه ، المُتورِّد ؛
وتقصيرُ يوم الدَّجْن ،والدجن مُعْجِبٌ، ببَهْكَنَةٍ تحت الخباء المُعَمَّد .
فذرني أروّي هامتي في حياتها مخافةَ شِربٍ في الممات مُصرَّد .
وذرني وخُلقي ، انني لك شاكر ولو حل بيتي نائيا عند ضَرْغَد .
وقالوا : ألا ماذا تَرَوْنَ بشارب شديد علينا بغيُه مُتعمِّد ؟
فقالوا : ذروه ، انما نفعُها لـه ؛ وإلاّ تردّوا قاصيَ البَرْك يزدد !

فطرفة يرى لذة الانسان في الخمر واكرام الضيف واللهو مع النساء ، يريد أن يتمتّع بهذه في الحياة لأنه لن يكون بعد الموت شيء من ذلك :

فذرْني أروي هامتي في حياتها : ستعلم ان متنا غدا أيّنا الصدي !

ويحب طرفة أن يسلك هذا السبيل ولو اضطرّ الى أن يعيش بعيداً عن جميع الناس . ثم هو يرى أن اللوم لا يزيد المندفع في امر من الامور إلا اصراراً وتمادياً .

وكان للجاهليين في الحرب رأي سياسي فِطريّ ، ولكنه واضح . ان تتابع الغزو في البيئة الجاهلية حمل العرب على أن يعتقدوا أن الحرب هي السبيل الوحيد الى حلّ المشاكل وحسم الخلاف ؛ وكانوا يَرَوْنَ أن القبيلة العزيزة الجانب هي القبيلة التي تظلم غيرها من القبائل : تبدأها بالقتال ، أي تَغزو غيرَها قبل أن يغزُوَها غيرُها . وعلى ذلك قول زهير في المعلّقة :

ومن لا يَذُدْ عن حوضه بسلاحه يُهَدَّمْ ؛ ومن لا يَظْلِم الناسَ يُظْلَمَ

وقال حرب بن مُسْعِر :

عطفت عليه المُهر عَطْفة باسل كَمِيّ ؛ ومن لا يظلم الناس يظلم .

الإسلام

ليس الاسلامُ ديناً جديداً ، ولكنّه رجوعٌ بالدين الى صفائه الأوّل .

رأسُ أركانِ الايمانِ في الاسلامِ التوحيدُ ؛ وللتوحيدِ شرطانِ : الايمانُ بأن الله واحد بالعدد ، ثمّ تنزيه الله (ألاّ نَنْسِبَ الى اللهِ صفةً من صفاتِ خلقه أو نَنْسِبَ الى خلقهِ صفةً من صفاته ، إلاّ مع التأويل الصحيح) .

ومن الاركان الايمانُ باليوم الآخر : بأن اللهَ يبعث الناسَ يومَ القيامة ويحاسبهم على ما فعلوا في الدنيا ثمّ يُثيبهم أو يُعاقبهم في جنّة ونار جسمانيّتين وروحانيّتين . ومنها الايمان بالقضاء والقدر : أن كلّ ما يُصيب الانسانَ في الدنيا مُقدَّر عليه . على أن الله قد وهب الانسانَ حواسَّ وعقلاً يَعْرِفُ بها الخير والشرّ .

وايمان المسلم لا يكون كاملاً إلاّ بالعمل الصالحِ : بأداء العباداتِ على وجهها معَ الأخذ بما أمر اللهُ وترك ما نَهَى الله عنه . والاخلاقُ في الاسلام من الاعمال التابعة للعبادة . والاسلام لم يُفرِّقْ بين الدين وبين الاخلاق .

والنظام الاجتماعيّ في الاسلام جزء من الدين . ان الاسلامَ لم ينظّمْ صِلةَ الانسان بربّه فحَسْبُ ، بل نظّم صِلاتِ البشر فيما بينهم أيضاً .

وردّ الاسلام للانسان كرامتَه ، فالانسانُ لم يبق قذراً آثماً منذ الولادة ، بل أصبحَ طاهراً خالياً من الآثام ، إلاّ الآثامَ التي يرتكبها هو في حياته .

ورفع الاسلام مكانة المرأة وجعلها شخصاً يملك حريته وحُرّيّةَ التصرّف بما يملك . ولكن الرجل ظلّ قوّاماً على المرأة في الاحوال التي يَفْضُلُها فيها من الناحية الطبيعية والاجتماعية . فاذا فَقَدَ الرجلُ هذا الفضلَ فقَدَ

ذلك الحقّ .

وأبطلَ الاسلامُ الرِق ، فكلّ رقيقٍ يدخل في الاسلام يصبح حرّاً رأساً ، كما يصبح حرّاً بالعتق .

وجعل الاسلام الدولة شورى .

هذه الشورى تُوجِبُ الطاعة ، فما دامَ المسلمون قد شاركوا الرسول في تقرير مبدأ فعليهم أن ينفذوا ما قرّروه . ولكن قد يكون تقريرُ هذا المبدأ بالاكثرية ، فعلى الاقلّية أن تتبع الاكثرية حرصاً على الجماعة أولاً . ثم أن هذه الطاعة لا تمنع مناقشة الموضوع والاحتكام فيه الى الله في ما أنزل من الوحي .

العقل والفكر والعلم

الآياتِ التي تحثّ على التفكير كثيرة في القرآن الكريم ، منها (٣ : ١٨٩ ــ ١٩٠) : «إن في خلْقِ السموات والأرض واختلافِ الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكُرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنُوبهم ويتفكّرون في خلق السموات والارض : ربّنا ، ما خلقتَ هذا باطلاً ؛ سُبحانَك فقِنا عذابَ النار !» وهذا يقتضي تفضيل أهل العلم واللُّب .

والانسان وُلد لا يعلم شيئاً ولكنّه وُهِبَ المعرفة . جاء في سورة النحل (١٦ : ٧٨) : والله أخرجكم من بطون أُمّهاتكم لا تعلمون شيئاً ؛ وجعل لكم السمعَ والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون » . أما المعارف فيكسبها الانسان من ثلاث طرق : من طريق التعليم بالوحي (على لسان الرسل) ، ومن طريق الحواسّ ، ومن طريق العقل بالتفكير والاستنباط .

واتجاه الاسلام في وجود العالم هو أن الله أبدعَ العالم من العدَم ، وأن الله هو الذي يُمسِكُ العالم في وجوده ونظامه ، ولولا ذلك لزال العالم .

والمكان والزمان ، مما يبدو من القرآن الكريم ، متناهيان في الماضي لأن الله وحده قديم ولأنّه هو خلقهما . أما في المستقبل فيجب أن يكونا أيضاً

متناهيين لأن الله هو الاول والآخر . على أن الحياة الدنيا فانية لا ريب في ذلك . أما النعيم والشقاء في الآخرة فيبدو أنهما دائمان خالدان أبداً .

وللزمان في القرآن الكريم مَدْرَكٌ آخر : ان قياسَ الزمن عندنا يختلف من قياسه في فضاء الله . وفي القرآن الكريم أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام ؛ ولكن فيه أيضاً « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون » . إلاّ أن هذا طبعاً من باب التقريب لا من باب التحديد ، فقد جاء في سورة المعارج: « تعرُج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألفَ سنة . فاصبر صبراً جميلاً . إنهم يَرَوْنه بعيداً ونراه قريبا » .

وهنالك في القرآن الكريم أيضاً جوانبُ من العلم في الفلك والطب والتشريح مشهورة لا حاجة الى ايرادها هنا .

دَوْلةُ الخُلَفَاءِ الرَاشِدِين

وعلي بن أبي طالب

لما تُوُفّيَ مُحَمّدٌ رسولُ الله اختلف رؤساءُ الجماعة في المدينة على من يَخْلِفه ، فحَسَمَ عمرُ بن الخطّاب الخِلافَ بمبايعة أبي بكرٍ عبدِالله بن أبي قُحافة . وكان أبو بكر صديقاً للرسول ومن الأوّلين الذين دخلوا في الاسلام . وبعد وفاة الرسول ارتَدّتْ قبائلُ من البدو ورفضوا الإذعان للمدينة كما امتنعوا عن ارسال الزكاة الى المدينة أيضاً . فحاربهم أبو بكر وتغلّب عليهم وردّ الامر الى ما كان عليه في أيام الرسول . وقُتل في حرب الردّة عدد كبير من الذين كانوا يحفظون القرآن غيباً وخيف أن يضيع شيء من القرآن فأمر أبو بكر بجمع القرآن في مجلد واحد بعد ان كان في صحف مفرّقة وفي صدور الرجال . ومنذ أيام أبي بكر بدأت الفتوح الاسلامية في الشام والعراق . ولكنّ أبا بكر توفي (١٣ هـ = ٦٣٤ م) قبل أن يكون المسلمون قدِ استقرّوا بالفتح في بلد من البلدان .

وكان أبو بكر قبلَ أن يُتوفّى قد أوصى بالخلافة لعمر بن الخطّاب . ومكث عمر في الخلافة عَشْرَ سَنَواتٍ فتح العرب في أثنائها العراق والشام ومصر وفارس . وفي أيام عمرَ اتّخذت الدولة الاسلامية شكلَها الواضح وأصبحت قوة مرهوبة الجانب . وتآمر الرومُ والفرس على عمر لأن امبرطوريتيهما قد زالتا في أيامه فدسّوا اليه أبا لؤلؤةَ المجوسيّ الفارسيّ فقتله (٢٣ هـ = ٦٤٤ م) .

وبعد عمر تولىّ الخلافةَ عثمانُ بن عفّانَ الامويّ فاتّسعت الفتوح في أيامه في مصر وليبية والبحر . وأعاد عثمان جمع القرآن الكريم ورتّب سوره

على النحو الذي هو في المصاحف اليوم . ثم نقم الناس على عثمان لأن قومه بني أميّة تسلّطوا على الدولة . وحاصر الثائرون عثمان في بيته في المدينة . وحاول عثمان أن يصلح ما فسد من الامور فلم يتأتّ له ذلك ، واضطرب الامر عليه فقتله الثائرون (٣٥ هـ = ٦٥٦ م) .

وبعد عثمان تولّى الخلافة عليّ بن أبي طالب .

علي بن أبي طالب

ولد عليّ بن أبي طالب سنة ٢٣ قبل الهجرة (٦٠٠ م) في مكّة . ولما قسا الزمن على أبي طالب ، وكان كثير العيال ، ضمّ كلُّ أخ من اخوته ولداً من أولاده اليه . وضم محمد بن عبد الله ، وهو ابن أخي أبي طالب ، علياً الطفلَ الى أسرته الجديدة .

ولما صَدَعَ محمدٌ صلى الله عليه وسلم بالدعوة الى الاسلام (٦١٠ م) كان عليّ أحد الثلاثة الذين سبقوا الى الدخول في دين الله : خديجةَ وعليّاً وأبا بكر عبدالله بن أبي قُحافة .

وتزوّج عليّ فاطمةَ بنتَ محمد ، وازدادت صلة علي بمحمد صلّى الله عليه وسلم وثوقاً . وكان لعليّ في وجه أعداء الرسول وأعداء الاسلام مواقف مشهورة مشكورة .

ثم توفيت خديجةُ زوجُ الرسول وتوفي أبو طالب عمه ؛ وأمر الله رسوله بالهجرة من مكة الى المدينة ، فكان عليّ أحد الذين رتّبوا مع الرسول خُطّة مغادرة مكة من غير أن يَفْطَن أحد من أهلها المشركين . ولما بدأ الجهاد في الاسلام أبلى عليّ فيه بلاء حسناً . وكثيراً ما كان الرسول يستخلف عليّاً في المدينة اذا لم يصطحبه في الغزَوات .

وكان عليّ يطمح الى الخلافة منذ وفاة الرسول ويعتقد أنه أحق الناس بها لنسبه في بني هاشم ولمصاهرته للرسول ولمواقفه في الاسلام . ولكن الاحوال لم تمكّنه من ذلك حتى قُتل عثمان ، فرأى روؤساء الوفود الذين كانوا قد جاءوا

لمطالبة عثمان بالاصلاح أنْ ليس في المسلمين يومذاك أليقُ بالخلافة من عليّ . ولكن علياً خاف أن يتولىّ الخلافة في ذلك الجو العاصف .غير أن المسلمين حملوه على ذلك حَمْلاً . وكان قَبول الامام عليّ بالخلافة في ذلك الحين تضحية كبيرة .

وسَرعانَ ما كشفت الفتنة عن وجهها فأخذ معاويةُ بن أبي سُفيان والي الشام بمناجزة عليّ : وَدَفَعَ معاويةُ عائشةَ بنت أبي بكر وزوجَ الرسول ، وكانت تريد الخلافة لأخيها ، ودفع معها طَلْحة والزُبير ، وهما ممن كانوا يطمعون في الخلافة ، فنَشِبَتْ بين هؤلاء وبين الامام علي معركة الجمل في سنة ٣٦ هـ (٦٥٦ م) ، قرب الكوفة ، فانتصر الامام علي على هؤلاء في المعركة.

وبعد بضعة أشهر نصب معاوية الحربَ بنفسه للامام عليّ ، وكانت معركة صِفّين ، جَنوب الرَّقّة في الجانب الشرقي الشماليّ من سورية ، في ذي الحِجّة من سنة ٣٦ (حزيران – يونيو ٦٥٧ م) .

وتذكر اكثر المصادر ان جيش معاوية كاد ينهزم فاشار عمرُو بن العاص – وزير معاوية وأحَد دُهاة العرب – على معاوية ان يرفع المصاحف على الرماح (كما فَعَلَتْ عائشة من قبل في معركة الجمل) ويدعو الى تحكيم كتاب الله في ما شَجرَ بين المسلمين من الخلاف .

ادرك الامام علي أن تلك خدعةٌ ، ولكن جُندَه الذين كانوا قد سئموا الحرب ، بعد قتال دامَ ثلاثةَ اشهر ، اضْطرّوه الى أن يقبل بوَقْفِ القتال وبالتحكيم . فوقف القتال . واراد كل فريق ان يختار حَكَماً ، فاختار معاوية عمرو بن العاص واراد الامام علي ان يختار عبدالله بن عباس لأنه كفوء لعمرو ابن العاص ، ولكن اصحابه ابوْا ذلك لأنهم كانوا يريدون رجلاً ألين من إبن عباس ليشتريَ لهم السلم بكل ثمن ممكن . وبذلك وقع اختيارهم على عبدالله ابن قيسٍ المعروف بابي موسى الاشعريّ وهو رجل طيب القلب ، ولكن ابن الطِقطقى[١] يصفه بانه «كان شيخاً مغفلاً » .

(١) الفخري ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ص ٦٧ .

وفي ١٣ صفر من سنة ٣٧ اتفق ابو موسى وعمرو بن العاص على ان يُحكّما القرآن في الخلاف الناشب بين المسلمين وكتبا بذلك « صحيفة » . وبعد ستة اشهر (رمضان ٣٧ هـ = شباط ٦٥٨ م) اجتمعا في اذرُح في شرقي الشام (سورية) ونظرا في أمر الخلاف واتفقا فيما بينهما على ان يخلعا علياً ومعاوية من الخلافة ويتركا الأمر شورى بين المسلمين يُولّون على أنفسهم من يشاءون . فقال حينئذ ابو موسى لعمرو بن العاص : تقدم فقل ذلك للناس . فقال له عمرو : بل تقدم انت . فصَعِد ابو موسى المنبرَ وقال : « لقد بحثنا فلم نجد أجدرَ لِلَمّ شَعْثِ هذه الامة من ان نخلعَ علياً ومعاويةَ ونجعلَ الامرَ شورى بين المسلمين . وإني قد خلَعْتُهما فاستقبلوا امرَكم وولّوا من شئتم » .

عند هذا صَعِد عمروٌ المنبرَ وقال : « ان أبا موسى قد خلع صاحبه ، وانا اخلَعُ من خلع وأُثبت صاحبي – معاوية – فانه وليّ ابن عفان والمطالب بدمه واحق الناس بمقامه » . فانكر ابو موسى على عمرو ذلك وعدّه خدعة . وانصرف اتباع الامام علي ناقمين على ابي موسى ؛ وانصرف اهل الشام فرحين . وكان اولَ ما فعل معاوية بعد ذلك أن نادى بنفسه خليفةً . وهكذا انقسم العالم الاسلامي بين خليفتين : الامامِ علي في الشرق (في جزيرة العرب والعراق وفارس) ومعاوية في الغرب (في الشام ومصر) .

كان جميع اهل الحجاز واهل العراق وفارس يعتقدون ان الحق بجانب الامام علي وان معاوية اخذ الأمر خدعة ، ولكنهم كانوا – فيما يتعلق بالسياسة التي يجب ان ينهجها الامام علي تجاه معاوية – حزبين كبيرين .

أ) حزباً سئم الحرب واكتفى بما أُصيب به من القتل والبلاء فانطوى على كره لمعاوية واهل الشام ، ومضى يجادل عن حقه من الناحية الدينية والشرعية . هؤلاء هم سكان المدن في الاغلب والذين اصبحوا فيما بعد « الشيعة » .

ب) حزباً لم يشأ أن ينام على ضيم ولم يرَ في خدعة عمرو لابي موسى مبرراً لأن يقبل الامامُ عليّ بما حدث ، فخاطب الامام علياً بكثير من الجرأة

والتصلّب وقال له : إمّا ان يكون معاوية احقّ منك بالخلافة فاخلع نفسَك منها واترك له الامر كلّه ، وإمّا ان تكون أنت صاحبَ الحق وهو المغتصبَ الظالمَ فسر بنا اليه نقاتله لنُعيدَ الحقّ إلى نصابه . هؤلاء هم سكان البادية في الاغلب ، وهم الذين « خرجوا » فيما بعد من جيش الامام عليّ فسمّاهم اعداؤهم « الخوارجَ » .

ولما لم يستطع الامام عليّ ان يأخذ برأي الخوارج ، لأن الشيعة يومذاك لم يكونوا يَرَوْنَ القتال « بعد ان قُتل في صفين من كل بيت في الكوفة قتيل او اثنان او اكثر » ، عدّه الخوارج «كافراً» وجعلوه هو ومعاوية — فيما يتعلق بالخلافة — في منزلة واحدة ، ثم اخذوا يحاربونه .

ولم ينجح الخوارج في قتال معاوية ولا في قتال الامام عليّ فتآمروا على قتل الاشخاص الذين كانوا في رأيهم سبباً في نشوب النزاع بين المسلمين : عليّ ومعاوية وعمرو بن العاص . ولكن معاوية وعمراً نَجَوَا ، وسقط عليّ شهيداً في ١٧ رمضان من سنة ٤٠ هـ (٢٤ كانون الثاني — يناير ٦٤١ م) .

نهج البلاغة

نهج البلاغة هو الكتاب الذي جمع فيه الشريفُ الرضيّ (ت ٤٠٦ هـ = ١٠١٥ م) خُطَبَ الامام عليّ . ولا ريب في أن معظم هذه الخطب للامام عليّ . ولكن يبدو أنه قد تسرّب الى عدد من الخطب جمل ليست للأمام عليّ ، كما أن في نهج البلاغة عدداً من الخطب الطوال يظهر عليها الصُنع ويتخلّلها آراء اسكندرانية لم يكن العرب قد عرفوها بعدُ في أيام الأمام عليّ .

على أن نهج البلاغة يصوّر بخطبه السياسية الثابتة حال العصر الذي شهده الامام عليّ من الناحية الاجتماعية ومن الناحية السياسية خاصّة ، ويُلقي على نشأة الخوارج وأثرهم في الحركات السياسية والدينية التالية نوراً وضّاحاً . وفي نهج البلاغة أيضاً حكم صائبة متفرقة في الخطب كلّها لا يجمع بينها نظامٌ ظاهرٌ .

أغراض نهج البلاغة

إذا نحن اغفلنا آراء نهج البلاغة المتعلّقة بالطبيعيّات والآلهيات مما يظهر عليه آثار المذهب الاسكندراني وآثار الاعتزال ، وجدنا أن ما فيه من آراء في السياسة والاجتماع وفي الاخلاق يمكن أن يكون ممثلاً لما لقيه الامامُ عليٌّ من أهل عصره . فاذا نحن تجاوزنا عن رأيه في المرأة لم نجد في آرائه في السياسة وفي العامة ما يخالف ما كان يشكو منه المصلحون في كل عصر ومصر .

ويَحْسُنُ أن نلاحظَ أنه لم يكن بالامكان أن يكون للأمام عليّ نظام فلسفيّ يجمع آرائه ولا أن نرى عنده آراءً مبتكرة مختلفة عما جاء به الاسلام . ان الامام علياً كان يعتقد أن الاسلام هو النظام الأمثل للبشر ، فما كان من المعقول أن يتصدّى لايجاد نظام ما مهما كانت الدوافع .

السياسة والحرب

كان الامام عليّ بطلاً شجاعاً مظفّراً في جميع المعارك الّتي قادها أو خاضها قبل خلافته . أما في خلافته فقد فارقه الحظ في الحرب . وكذلك لم يكن الامامُ عليّ موفّقاً في السياسة . ان السياسة امر دُنيوي مَبْنِيّ على الدهاء والمكر بعيداً عن المروءة والصدق . وكان من سوء حظ الامام عليّ أن كان خصومُه ، وخصوصاً معاويةَ وعمروَ بن العاص ، رجالاً دنيويين لا يبالون أمراً ولا نَهْياً من أوامر الدين ونواهيه . ولقد كان الامام عليّ يَعْرِف ذلك من نفسِه ومن خصومه ويعدّ ذلك سبباً لقِلة نجاحه في السياسة والحكم .

أما في الحرب خاصة فقد ترك لنا الامام عليّ عدداً من الآراء الصائبة منها :

(أ) الاستعداد للحرب يجعل الامة مَهيبة يخافها اعداؤها ، بينما قعودُها عن الجهاد يُجرّىء اعداءها عليها .

(ب) كل امة تُغزى في ديارها تغلب على امرها وتَخْرَب بلادُها (لا ريب في ان وصول العدو الى ارض امةٍ دليلٌ على ضعف تلك الامة) .

(ج) ان نجاح القائد في الحروب يعتمد الى حد بعيد على طاعة جنده له وتقيدهم بأوامره .

الأخلاق

الاخلاق في نهج البلاغة من حيّز المجتمع لا من حيّز العقل ، لأنها مبنيّة على ما عدّه الدين حسناً ولو كان غريباً في نظر الناس . والاخلاق في نهج البلاغة هي الاخلاق الاسلامية : وغاية الاخلاق الفوز في الآخرة :

« إنه ليس بشيءٍ شرٌّ من الشر إلا عقابُه ، وليس بشيء خيرٌ من الخير إلا ثوابُه . وكلّ شيءٍ من الدنيا سَماعُه أعظمُ من عِيانِه ، وكلّ شيءٍ من الآخرة عِيانُهُ أعظمُ من سماعه ... واعْلَموا ان ما نَقَصَ من الدّنيا وزادَ في الآخرة خيرٌ مما نقَصَ من الآخرة وزادَ في الدنيا ... »

وفي نهج البلاغة خطب تنطوي على آراء تجعل الاخلاق تابعة للأرض التي ينشأ فيها الفرد . ولكن هذه الآراء مخالفة لاتّجاه الامامِ عليّ ومخالفةٌ للاسلام أيضاً ، وهي — فيما نعتقد — من الآراء التي تسربت الى نهج البلاغة وليست منه.

والجانب النظري (الجدليّ) من الاخلاق مفقود في نهج البلاغة ، أما جانب السلوك الانساني ، من الناحية العملية ، فبارز جدّاً . وسبب ذلك أن نظر الامام علي الى الاخلاق قد تلوّن باختباره المرير في حياته السياسية ، فغلب عليه الاعتقاد بفساد الناس :

« إنّ الوفاءَ تَوأمُ الصّدق ، ولا أعْلَمُ جُنّةً أوْقى منهُ . ولا يَغْدِرُ من عَلِمَ كَيْفَ المرجِعِ . ولقد أصْبحنا في زمانٍ قد اتّخَذَ اكثرُ أهلهِ الغَدْرَ كَيْساً[١] وَنَسبَهُم أهلُ الجهلِ فيه إلى حُسْنِ الحيلة . قاتَلَهُمُ الله ، قَدْ يَرى الحُوّلُ القُلّبُ[٢] وَجْهَ الحيلةِ ودُونَهُ مانِعٌ من أمْرِ اللهِ ونَهْيِه فَيَدَعُها رَأيَ العينِ بعدَ القُدْرَةِ عليها ، وَيَنْتَهِزُ فُرْصَتَها من لا حَرِيجةَ[٣] له من الدّين » .

(١) عقلا

(٢) المقتدر المختبر للامور .

(٣) التوقي ، يعني بذلك من لا يهتم أذنب أو لم يذنب .

المرأة

نهج البلاغة شديد الحملة على المرأة ، وسبب ذلك واضحٌ : ان عائشةَ امُّ المؤمنين وزوجَ رسول الله قد خلَقت له مشاكلَ كثاراً . وترْجِعُ عداوةُ عائشةَ وعلي إلى ايام الرسول – في حديث الإفك كما يزْعُمون – فليُرْجَعْ الى ذلك في موضعه .

وكذلك اعتقد عليٌّ انّ عائشة صرفته عن حقه في الخلافة . لما مرض الرسول مَرَضَ الموتِ حملت عائشة امرَ الرسول الى ابيها ابي بكر بأن يُصَلّيَ بالناس مكانَ الرسول . ومع ان هذا لا يدل على ان الرسول اوصى بالخلافة لأبي بكر ابداً ، اذ ان استخلاف ابي بكر كان عملاً سياسياً قام به عمرُ بن الخطاب ، فإن الهاشميين قالوا يومذاك ، فيما يُروى : ان الأمر بالصلاة بالناس كان للامامِ علي فصَرَفَتْه عائشة من عندِها الى ابيها ابي بكر .

ولم تبرز عائشة في ايام ابي بكر وعمرَ على مسرح السياسة . ولكن لما توَلّى عثمان – وكان ليّناً مستنيماً الى قومه بني امية – رَجَتْ ان تُوَلّيَ مكانَـــه اخاها محمدَ بنَ ابي بكر ، ولذلك يُروى انها كانت تقول : اقتلوا نَعْثَلاً [١] فقد كفر . ثم قُتِل عثمان وكان من الذين اشتركوا في مقتله محمد بن ابي بكر اخو عائشة .

ولما انتُخِبَ علي خليفةً وقفتْ عائشة في صف الذين كانوا يطالبون علياً بدم عثمان مرة وبالاقتصاص من الذين قتلوا عثمان مرة ثانية . ولا ريب في أن عائشة هي التي اثارتْ على الامام عليّ حربَ الجمل وافسدت بذلك خلافته السياسية إفساداً كاملاً . من أجل ذلك عَظُمَتْ في نهجِ البلاغةِ نِقْمةُ الامامِ عليّ على عائشةَ خاصّةً وعلى المرأة عامّة .

اراد الامامُ عليّ أن يرى « نقصَ قدرِ المرأة » مما جاء في القرآن الكريم في مواضع متفرقة :

---

(١) صيغة تحقير لعثمان .

في سورة النساء (٤ : ٣٤) : « الرجالُ قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضَهم على بعض وبما أنفقوا من اموالهم ؛ فالصالحاتُ قانتاتٌ حافظاتٌ للغيبِ بما حَفِظَ الله . واللاتي تخافون نُشوزَهنّ فعِظوهنّ واهجُروهن في المضاجع واضربوهن ، فان أطَعْنَكُمْ فلا تَبْغوا عليهن سبيلا ... »

وفي سورة النساء أيضاً عند الكلام على الإرث (٤ : ١٠) : يُوصيكُم الله في اولادِكم للذكرِ مثلُ حظّ الانثيَينِ ... »

وفي سورة البقرة عند الكلام على الشهادة (٢ : ٢٨٢) « ... واستشهدوا شَهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلينِ فرجلٌ وامرأتانِ ممن تَرْضَوْنَ من الشّهداء ، أنْ تَضِلّ إحداهُما فتذكّرَ إحداهما الاخرى... »

وكذلك في سورة البقرة (٢ : ٢٢٢) عند الكلام عن المَحيض .

هذه الاسباب كلها جعلت الامام علياً يحمل على النساء كلهن حملة شديدة ويتهمهُنّ جميعَهُنّ ومن يَتَبْعُهن مَعَهن . وقد خطب الامام علي بعد بعد معركة الجمل فوصف النساء بأنهن نواقصُ الايمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص الحقوق .

ومن اقوال الامام المأثورة : المرأة شرٌّ ، وشر منها انها لا بد منها .

ومع أن علياً يرى ان ذلك عامّ في النساء فانه يرى ايضاً ان نقمة عائشة كانت عليه خاصة وانها لم تكن لتعاملَ رجلاً غيره بما عاملته به :

« واما فلانةُ (يعني عائشة) فأدْرَكها رأيُ النساءِ وضِغنٌ غلا في صدرِها كمِرْجلِ القَيْنِ [1] . ولو دُعِيَتْ لِتنالَ من غيري ما أتتْ إليّ لم تَفْعَلْ » .

على انه يرى ايضاً ان عائشة قاتلته لأن قوماً حملوها على ذلك :

« فخرجوا يجرّون حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تُجرّ الامة عند شرائها متوجهين بها الى البصرة » .

ولكن لما رأى الامام علي التفاف اهل البصرة حول عائشة رضي الله

(١) مرجل القين : كير الحداد .

عنها ذمهم لأنهم كانوا هم تابعين لها ، فقال :

كُنْتُمْ جُنْدَ المرأة وأتباعَ البَهيمةِ [(١)] ، رَغا [(٢)] فأجبْتُمْ وعُقِرَ [(٣)] فهربتم . أخلاقكم رِقاقٌ وعَهْدُكم شقاق ودينُكم نِفاق ، وماؤكم زُعاق [(٤)] ؛ وأنْتُن بِلاد الله تُرْبَةً : أقْرَبُها من الماءِ وأبْعدُها من السماءِ ، وبها تِسعةُ أعشار الشرّ .

نرى مما تقدم ان الامام علياً قد ظلم المرأة وحمل عليها حملة شديدة ، ولكننا في الوقت نفسه نرى سببَ ذلك واضحاً بيّناً . ولكن العجيب انه لم يرَ فيها خيراً البتة ، ولا ذكرها بحسنة ولا أشار اليها بمعروف . وعلى هذا تُحمل آراء نهج البلاغة في المرأة على أنها « رأيٌ سياسيٌ شخصي » للامام علي ، لا « رأي اجتماعي عامّ » تُبنى عليه الاحكام التي تُعرف بها المنزلة الحقيقية للمرأة في المجتمع وفي تاريخ الفكر الانساني .

المختار من خطبه

الجهاد : اغار سُفيان بن عَوْفٍ الازديّ الغامديّ على مدينة الأنبار زمانَ علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ، وعلى الانبار يومذاك اشرس بن حسان (*) البكري . وقد استطاع سفيان ان يقتل اشرسَ وان يرد خيل علي بن ابي طالب عن المَسْلَحة (المكان الذي يرابط فيه الجند عند مركز حربي) . حينئذ خطب علي خطبته التالية :

امّا بعدُ ، فان الجهادَ بابٌ من ابواب الجنة فتحه اللهُ لخاصّة اوليائه . وهو لباس التقوى ودرْعُ الله الحصينة وجُنّته الوثيقة . فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذل وشَمِله البلاءُ [(٥)] ، ودُيّثَ بالصّغار والقَماء [(٦)] ،

(١) البهيمة هنا الجمل ، وذلك ان عائشة كانت تركب في تلك المعركة جملا ، ولذلك عرفت تلك الحرب بحرب الجمل . (٢) صوت . (٣) قتل .

(٤) مالح . (*) في الخطبة : حسان بن حسان .

(٥) الجنة « بضم الجيم » : الوقاية ، الستر . شمله البلاء : عمته المصائب .

(٦) ديث : ذلل . الصغار والقماء : الذل والتضاؤل . المقصود : الذلة والاحتقار .

وضُربَ على قلبه بالأسداد (١) ، وأُديلَ الحقّ منه بتضييع الجهاد ، وسيمَ الخسفَ ومُنِعَ النَّصَفَ (٢) .

ألا وإني قد دعوتُكم الى قتال هؤلاء القوم (٣) ليلاً ونهاراً ، وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : « اغْزوهم قبل ان يغزوكم » . فوالله ، ما غُزِيَ قومٌ في عُقْر دارهم إلا ذَلّوا . فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنَّتِ الغاراتُ عليكم ومُلِكَت عليكمُ الاوطان . وهذا أخو غامد (٤) وقد وَرَدَتْ خيلُه الانبار ، وقد قتَلَ حسانَ بنَ حسان البكريّ ، وأزال خيْلَكم عن مَسالحها (٥) . ولقد بلَغَني أن الرجلَ منهم كان يَدْخُلُ على المرأة المسلمة والأخرى المُعاهدة فينتزعُ حِجْلَها وقُلْبها وقلائدَها ورِعاثَها ما تُمْتَنَعُ منهُ إلا بالاسترجاع والاسترحام (٦) ثم انصرفوا وافرين (٧) ما نال رجلاً منهم كَلْمٌ (٨) ولا أُريقَ لهم دمٌ . فلو ان امرَأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به مَلوماً ، بل كان به عندي جديراً .

فيا عجباً ، والله ، يُميت القلبَ ويَجْلُبُ الهمّ اجتماعُ هؤلاء القوم (٩) على باطلهم وتفرقُكم عن حقكم . فقبحاً لكم وتَرَحاً حين صِرتم غرضاً يُرمى (١٠) : يُغارُ عَلَيْكم وَلا تُغيرون ، وَتُغْزَوْنَ وَلا تَغزُونَ ، وَيُعْصى اللهُ وتَرضَوْنَ . فإذا أمَرتُكم بالسير اليهم في الصيف قلتم هذه حَمارّة

---

(١) الاسداد جمع سد . ضرب على قلبه بالاسداد : جعل بينه وبين الحق ستاراً .

(٢) اديل الحق منه : أخذ منه الحق ، ظلم . النصف (بفتح النون والصاد ، وتكون ايضاً بسكون الصاد مع فتح النون او كسرها) : الانصاف . الخسف : الذل .

(٣) أهل الشام .

(٤) أخو غامد : سفيان بن عوف أرسله معاوية لشن الغارات على أطراف العراق .

(٥) المسلحة : المكان الحصين الذي يوضع فيه الجند للدفاع .

(٦) الحجل : الخلخال (يكون في الرجل) . القلب : السوار (يكون في اليد) . القلادة : العقد في العنق الرعاث : الأقراط (تكون في الأذن) . الاسترجاع : قولهم : إنا لله وإنا إليه راجعون. الاسترحام: طلب الرحمة، قولهم: رحمه الله — أي كانوا يتأسفون بأفواههم ولا يدافعون بأنفسهم . (٧) وافرين : سالمين . (٨) كلم : جرح . (٩) اهل الشام : اتباع معاوية .

(١٠) الترح : الحزن . الغرض : الهدف ، أي تصيبكم المصائب .

القيظ أمْهِلنا حتى يَسْبَخَ عنا الحر . وإذا أمرتكم بالسير اليهم في الشتاء قلتم هذه صَبارّة[١] القُرّ ، أمهِلنا حتى يَنْسَلِخَ عنا البردُ . كل هذا فِراراً من الحَر والقَرّ[٢] ! فأنتم ، والله ، من السيف أفَرّ .

يا أشباهَ الرجالِ ولا رجالَ . حلومُ الأطفال ، وعقولُ ربّاتِ الحجال[٣] لَوَددتُ أني لم أرَكم ولم أعرِفْكم . معرفةٌ ، واللهِ ، جَرَّتْ نَدَماً ، وأعقبت سَدَماً[٤] . قاتلكم الله ، لقد ملأتم قلبي قيحاً وشحنتم صدري غيظاً ، وجَرَّعتموني نُغَبَ التهمام أنفاسا[٥] . وأفسدتم عليّ رأيي بالعِصيان والخِذلان ، حتى قالت قُريشُ : إنّ ابن ابي طالب رجلٌ شُجاع ، ولكن لا علمَ له بالحرب . لله أبوهم ! وهل أحدٌ منهمُ اشدّ لها مِراساً[٦] ، واقدم فيها مقاماً مني ؟ لَقد نَهَضتُ فيها وما بَلَغْتُ العِشرين ، وها أنا قد ذَرّفت على الستين[٧] ؛ ولكن لا رَأيَ لمن لا يُطاع .

ــ من خطبة له عليه السلام ، بعد حرب الجمل ، في ذم النساء :

مَعاشرَ الناسِ ، إنّ النساءَ نواقص الايمان نواقص الحظوظ نواقص العقول .

فأما نُقصان إيمانهن فقعودُهن عن الصلاة والصيام في ايام حَيضِهن . واما نُقصانُ عقولِهِنّ فشهادة امرأتين كشهادة الرجلِ الواحد . وامـــا نقصانُ حظوظهن فمواريثهُن على الأنصاف من مواريث الرجال .

فاتقوا شِرارَ النساء ، وكونوا من خِيارهن على حذر ، ولا تُطيعوهن في المعروف حتى لا يطْمَعْن في المُنكر .

ــكان الخوارج يتنادَون للاجتماع بقولهم : « لا حُكْمَ إلا الله » .

---

(١) حمارة القيظ : أشده . يسبخ : يخف . صبارة القر : أشده .

(٢) القر : البرد . الأصل في القر ان تكون مضمومة ، ولكنها فتحت دنا اتباعاً للفظة الحر .

(٣) حلوم : عقول . ربات الحجال : النساء .

(٤) السدم : الأسف .

(٥) سقيتموني الهم شيئاً بعد شيء .

(٦) المراس : المعاناة ، والتمرين .

(٧) زادت سني على ستين سنة .

وكانوا يَقصِدون بهذا النداء ان يضعفوا مركز الامام علي إذ يعنون انْ لا سلطة للامام علي عليهم لأن السلطة الحقيقية هي لله . ففي يوم من الايام سمع الامام عليٌّ الخوارجَ يحكّمون (يقولون : لا حكم الا الله) فقال :

كلمةُ حق يُرادُ بها الباطل ! نعم ، انه لا حُكْمَ الاّ لله . ولكنّ هؤلاء يقولون : لا إمرة الا الله . وإنه لا بُدّ للناس من أمير بَرّ أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويُبَلّغُ فيها الأجَل ، ويُجْمَعُ به الفَيءُ ، ويُقاتل به العدو ، وتَأْمَنُ به السُبُل ، ويُؤخذ به للضعيف من القويّ حتى يستريح بَرّ ويُستراح من فاجرٍ .

للتوسّع والمراجعة

- نهج البلاغة بشرح الشيخ محمّد عبده (حقّقه وزاد فيه محمّد محيي الدين عبد الحميد) ، القاهرة (المطبعة التجارية) بلا تاريخ ؛ أشرف على تحقيقه وطبعه عبد العزيز سيّد الاهل ، بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٣ م ؛ الخ .
- ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (محسن الامين) ، دمشق ١٩٤٧ م
- غرر الحكم ودرر الكلم... من كلام ... الامام عليّ بن أبي طالب. جمعه عبد الواحد بن محمّد الآمدي ، صيداء ، ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م ،
- ترجمة علي بن أبي طالب بقلم أحمد زكي صفوت ، القاهرة (مطبعة العلوم) ١٩٣٢ م .
- نهج البلاغة ، تأليف عمر فرّوخ ، بيرت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- علي بن أبي طالب : شعره وحكمه ، تأليف أحمد تيمور ، القاهرة ١٩٥٨ م .
- دراسات في نهج البلاغة ، تأليف محمد المهدي شمس الدين ، النجف (مكتبة الامين) ١٩٥٦ م .
- عبقرية الامام ، لعبّاس محمود العقّاد ، مصر (دار المعارف) ١٩٤٣ م .
- علي والفلسفة ، تأليف محمد جواد مغنية ، بيروت بلا تاريخ .

الدّولة الأُمَويَّة

بعد معركة صِفّين استبدّ معاوية بالشام (سورية) وبويع له بالخلافة فوطّد الملك في بيته . ولمّا توفّي معاوية (٦٠ هـ = ٦٨٠ م) خلفه ابنه يزيد فوقعت في أيامه مأساة كربلاء في ١٠ من المحرّم ، ٦١ هـ (١٠ – ١٠ – ٦٨١ م).

وفي أيام عبدِ الملك بنِ مروانَ ، من سنة ٦٥ الى سنة ٨٦ هـ (٦٨٥ – ٧٠٥ م)، خَلَصَ الحُكْمُ لبني أميّة واتّسعتِ الفتوح في الشرق (في خُراسان والسِند وما وراء نَهرِ جيحونَ) وفي المغرب .

وفي أيام الوليد بن عبد الملك اتّسع العمران في الشام واستبحرت الحضارة ، ولكن بعد أن كانت الحركات الدينية والاحزاب السياسية قد اخذت تهدد حياة الدولة الاموية . فإلى جانب الخوارج والمرجئة كانت الدعوة العلويـــة ترسّخ قواعدها في الولايات الشرقية ، في خراسان وما حولها .

وكان عمر بن عبدالعزيز الذي تولّى الخلافة نحو سنتين ونصف سنة ثم توفي في سنة ١٠١ هـ (٧٢٠ م) تقيّاً عادلاً مثّل الفكرة الاسلامية في الحكم أحسن تمثيل حتى عُدّ في الخلفاء الراشدين ؛ ولكنه كان وبالاً على مُلك بني أمية . ثم لم ير الامويون خليفة حازماً بعد هشام بن عبد الملك الذي تولّى الخلافة عشرين سنة إلاّ بضعة اشهر من سنة ١٠٥ الى ١٢٥ هـ (٧٢٤ – ٧٤٣ م).

وتصاولت الحركات السياسية والدينية والفكرية في العصر الاموي ، وكانت نابعة من النزاع على الخلافة ، حتى سقطت الدولة الاموية سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م).

صورة الحياة في العصر الأموي

في العصر الاموي انقلبت الخلافة ملكاً وراثياً ونشأ مَنصِب ولاية العهد

وفيه أيضاً كثر الموالي (المسلمون من غير العرب) ، ولكن لم يكن لهم حظّ في الحكم ولا نصيب في الحياة الاجتماعية والادبية لأن سياسة الدولة الاموية كانت قومية عنيفة فأثار ذلك حفيظة الموالي . وقد كان من أثر ذلك نشأة الحركة الشعوبية التي بدأت بالقول بأن غير العرب كانوا قبل الاسلام أفضلَ من العرب حضارةً . ثم بدأ الموالي يكرهون العرب ، ثم أخذوا يضمون جهودهم الى جهود الناقمين على الحكم الاموي .

وضعفت العصبية العربية أيضاً بنشوء طبقة المولّدين التي كانت نتاج زواج العرب بالفارسيات والروميات والتركيات وسواهن .

وفي العصر الأمويّ عاد الشعر الى الازدهار ، ثمّ بدأ التأليف في كثير من أنواع المعارف : في تفسير القرآن الكريم وفي جَمْعِ أحاديثِ رسول الله وفي الفقه واللغة والنحو ، فقد اشتهر أبو الأسود الدُؤَلِيّ المُتوَفّي في البصرة سَنَة ٦٩ هـ (٦٨٨ م) بأنّه أولُ من ألّف في النحو . وقد جعل أبو الأسودِ الكلمةَ ثلاثةَ أقسامٍ : اسماً وفعلاً وحرفاً ، ممّا يدُلّ على شيء من العلم بالنحو اليونانيّ كان قد تسرّب الى العرب .

وكذلك كَثُرَ التأليف في الأمثال والأخبار ، ولكن لم يصل الينا من جميع ما أُلّف في العصر الأمويّ شيء .

أمّا أعظمُ المظاهرِ الفكرية في العصر الأمويّ فكان نشأةَ علمِ الكلام .

عِلْمُ الكَلام

نِطاقُهُ وَنَشْأتُهُ

في العَصْرِ الأُمَوِيّ

قال ابن خلدون (المقدمة ٨٢١ وما بعدها) :

« عِلم الكلام علم يتضمّن الحِجاج (الجدال) عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهبِ السَلَف وأهل السُنّة . وسِرّ هذه العقائد هو التوحيد » .

ويشرح ابن خلدون التوحيد فيقول : « ان الحوادثَ في عالم الكائنات ــ سواءٌ أكانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية ــ لا بد لها من أسباب متقدّمة عليها بها تَقَعَ في مُستَقَرّ العادة وعنها يتمّ كَوْنُهـا (أي تعوّدنا أن نراها تحدث بهذه الاسباب الظاهرة وعلى هذا النَمَط) . وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضاً ، فلا بدّ له من أسباب أخرى . ثم لا تزال تلك الاسباب مرتقية (مبتعدة واحداً بعد واحد) حتى تَنْتَهِيَ إلى مسبّب الاسباب وموجدها وخالقها ، لا إله إلاّ هو » .

ويتابع ابن خلدون الكلام ويقول إن الاسباب تتشعّب وتتضاعف في ارتقائها ، ولا سيّما اذا كانت متعلّقة بأفعال الناس والحيوان ، فإنّ من جملة أسباب هذه الافعال الانسانية والحيوانية في الشاهد (في ما نعرفه من اختبارنا) القُصودَ (المقاصد) والإرادات . والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصوّرات سابقة يتلو بعضُها بعضاً . وتلك التصوّرات هي

أسباب قَصْد الفعل ، وقد تكون أسبابُ تلك التصوّرات تصوّرات أخرى . وكلّ ما يقع في النفس من التصوّرات مجهولٌ سببُه ، اذ لا يطّلع أحدٌ على مبادىء الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنّما هي أشياءُ يلقيها الله في الفكر يتبع بعضُها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يُحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعة ظاهرة وتقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس ، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة ...

« وحقيقة التأثير وكيفيّته مجهولة : وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً [(١)] . فلذلك أمِرْنا بقَطْع النظر عنها (عن الاسباب) وإلغائها جملة والتوجّه الى مسبّب الاسباب كلّها وفاعِلها وموجدها لترسخ صِبغة التوحيد في النفس ، على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطُرُق سعادتنا لاطّلاعه على ما وراء الحِسّ ... فلذلك نَهانا الشارعُ عن النظرِ في الاسباب وأمَرنا بالتوحيد المطلق : قل هو اللهُ أحدٌ ، اللهُ الصمدُ ، لم يَلِدْ ولم يُولَدْ ولم يَكُنْ له كُفُواً أحدٌ [(٢)] » .

اسم علم الكلام

يمكن أن تَرْجِعَ تسميةُ علم للكلام الى أحد أوجه التعليل التالية :

أ ـ ان هذا الفنّ اتّخذ اسمَه من الكلام الانساني ، لأن علماء هذا الفن كانوا يتجادلون على أساس من المَنطِق ، ويستعملون الأقيسة والأدلّة في جِدالهم . وكل ذلك راجع الى الكلام الانساني .

ب ـ اتّخذ هذا الفن اسمه من الموضوعات التي عالجها . إنّ أبرز قضايا علم الكلام وأهمّها وأشدّها تعقيداً كان قضية خلق القرآن (قِدمه أو خَلقه) .

---

(١) سورة الإسراء (١٧ : ٨٥) .

(٢) سورة الإخلاص ورقمها في المصحف ١١٢ .

وقد دار الخلافُ حولَ القرآن الكريم في السؤال التالي : أكلامُ الله هو أم لا ؟ من أجل ذلك عُرف هذا الفن كلّه باسم « علم الكلام » .

ج ـ وزعم بعضهم أن « الكلام » في اللغة العربية يقابل « لوغوس » في اليونانية و « ملّتا » في السريانية ، بمعنى الكلمة ؛ وأن « علم الكلام » في العربية نقْل (ترجمة) للتعبير اليوناني أو السرياني الذي يتعلّق بقضايا في النصرانية تشبه قضايا علم الكلام في الاسلام .

عوامل نشأته

نشأ علم الكلام من أحوال البيئة الاسلامية نفسها ، فهو من هذه الناحية نتاج البيئة الاسلامية وحدَها . ويبدو لنا أن هذه الاحوال الاسلامية كانت منبعثة من مصادر أربعة : من الفُضول العقلي ، ومن التشدّد في المبادىء ، ومن السياسة ، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الامر بعقائد الاسلام .

(١) الفضول العقلي :

حثَّ اللهُ تعالى المسلمين في القرآن الكريم على التفكير وعلى جدال غير المسلمين بالّتي هي أحسن . فانطلق نفر من المسلمين يسألون عن كل شيء ، حتى عن الاشياء التي لم يكن لها ـ ولا لها اليوم ـ جوابٌ شافٍ . وفي القرآن الكريم آياتٌ كثيرة تدل على نوع تلك الاسئلة التي كان العربُ والمسلمون ، منذ صدر الدعوة في حياة رسول الله ، يسألون عنها :

ـ يسألونك عن الروح، قُلِ : الروح من أمر ربي ، وما أُوتيتُمْ من العلم الا قليلاً .

ـ ولا تسألوا عن أشياءَ إنْ تُبْدَ لكم تَسُؤْكُمْ .

ـ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم .

ـ وما أدري ما يُفعَل بي ولا بكم .

ولقد كان العرب الجاهليون أنفُسهم يسألون رسولَ الله أسئلة تَمُتّ الى علم الكلام . جاء في تفسير الطبري (١٣ : ٧٣ ـ ٧٤) أن نفراً من العرب

المشركين ومن اليهود قالوا للرسول : من هذا الذي تدعو اليه ؟ أياقوتٌ هو أم ذهب أم ما هو ؟ وقال آخرون : أرأيتم ربّكم ؟ أذهبٌ هو أم فضة أمْ لؤلؤ ؟ .

وروى الزمخشري في تفسير سورة الرعد(١) أن أربد بن ربيعة العامري ، أخا لبيد الشاعر المشهور ، لما وَفَدَ مَعَ عامرِ بن الطُفيل على رسول الله ، وحدّثهما رسول الله عن قدرة الله على البعث واعادة الخلائق ، قال له أرْبَدُ : أخْبِرْنا عن ربّنا ، أمن نُحاسٍ هو أم من حديد ؟

(٢) التشدّد في المبادىء :

ان البشر متفاوتون في الاحوال الاجتماعية ، فهم من أجل ذلك يتفاوتون نفسياً ثم يَقِفون من القضايا العامة عادة مواقفَ مختلفةً . فالخوارج الذين كانوا بَدْواً في الأكثر تشدّدوا كثيراً في أمور الدين واعتقدوا أن الايمان «كلّ» لا يجوزُ التفريط في جانب منه . فمَنِ ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطَل ايمانه فكان كافراً يجب قتله(٢) .

أما المرجئة فكانوا أنصار بني أمية في الشام في الأكثر .

وكان هؤلاء يعلمون ان بني أمية اخذوا الخلافة غصباً أو بالقوة ثم خرجوا عن المنهج الذي سَار عليه الخلفاء الراشدون ، ولكن لم يستطيعوا ان يقاوموا الدولة ، او ان يخالفوها محافظةً على مصالحهم على الاقل ، فاعتقدوا أن الاصلَ في الدين انما هو الايمانُ ، وان كلَّ ذنبٍ مهما عَظُمَ لا يمكن ان يُخْرِج أحداً من الدين . غير انهم اقروا بأن المذنب يعاقب ، ولكن لا نعاقبه نحن الآن ولا نَدينه ، بل « نُرْجِئه » (نُمْهله ، نُؤخّره) إلى الله يُحاسِبُه يومَ القيامة بما يستحق . ومن هنا جاء اسمهم « المرجئة » .

واما المعتزلة ، وهم اهل البصرة في الغالب واهل الكوفة وبغداد من

---

(١) الكشاف ، المطبعة البهية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ، ١ : ٤٩١ .

(٢) راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ، مصر ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٥١ وما بعدها .

أئمّة الفقه واللغة والنحو والمنطق فقد قلّبوا الأمر على وجوهه والتمسوا الاعذار للناس وفصّلوا الادلة ، كشأنهم في تَطَلّب وجوه الإعراب وجوازات اللغة والتلفيق في الفقه بين المذاهب المختلفة والتوقف في القطع في الامور ، فاختاروا ان يقفوا هنا في الايمان ايضاً موقفاً وسطاً ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، اي أن المسلم اذا ارتكب ذنباً صغيراً لم يضرّه ذلك في ايمانه . وأما اذا ارتكب كبيرةً (عصى والديه ، شرب خمراً) فان هذا يَنْقُصُ من ايمانه ولكن لا يُخرجه من الايمان . ولذلك لا يكون مرتكبُ الكبيرة عندهم موُمناً تاماً ولا كافراً تاماً ، بل فاسق ، في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان التام والكفر التـــام .

(٣) التفكير السياسي :

وكان التفكير السياسي ، منذ وفاة رسول الله (١١ هـ = ٦٣٢ م) من العوامل الاولى التي أدّتْ الى نشأة علم الكلام . لما تُوفّي الرسول اختلف المسلمون في من يجب أن يتولىّ الخلافة : أتكون الخلافــةُ بالانتخاب أو بالوراثة أو بالتعيين .

وسَلَكَ المسلمون في الخلافة مسالكَ مختلفةً : جاء أبو بكر الصديق بعد الرسول بالانتخاب ؛ وجاء عمرُ بن الخطاب الى الخلافة بالتسمية والتعيين من قِبَل أبي بكر . وأقر المسلمون ذلك من أبي بكر وبايعوا عمر . أما عثمان بن عفّان فجاء بالشورى : لما طُعن عمر بن الخطّاب خَشِيَ أن يختلف المسلمون بعده على الخلافة فعيّن ستّة نفرٍ من وجوه المسلمين في المدينة (هم روُساء العصبيات والطامعون في الخلافة) وأمرهم أن يختلوا ثلاثة أيام يختارون في أثنائها واحداً منهم للخلافة . وقد اختاروا عثمان بن عفّان . أما عليّ فجاء الى الخلافة باجماع قادة الوفود الذين قتلوا عثمان . وأما معاوية فأخذ الخلافة بالسيف . ثم أصبحت الخلافة بالوراثة .

غير أن المسلمين اختلفوا نظرياً على منصب الخلافة :

قال اهل السُنة (من المهاجرين والانصار ، أهل مكة والمدينة) : إن الخلافة مَنْصِب دُنيوي ، ولكنْ لا بدَّ منها لإقامة أمور الدين والدنيا . والخليفة يُنتخب انتخاباً ، فمَن أجمع أهلُ الحل والربط عليه وَجَبَتْ طاعته على المسلمين .

وقال الخوارج : الخلافة مَنْصِب دنيوي غايته اقامة الاحكام . فاذا اتفق المسلمون على اقامة الاحكام لم يبقَ حاجة الى نَصْب خليفة .

أما الشيعة فقالوا : الامامة (الخلافة) منصب ديني ، وتكون بالنصّ والتعيين في علي بن ابي طالب وأبنائه من فاطمة بنت محمد رسول الله .

وتشعّبت الآراء السياسية ، فيما بعدُ ، واختلطت الآراء الدينية ، ونَمَتْ في ذلك الاقوال حتى أصبح للخلافة نظريات دينية وقومية وسياسية ليس فيها شيء من الدين ، ولكنّ الجدال والقتال كثُرا حولها .

(٤) اقناع غير العرب :

لا ريب في ان العربي قد بُهر باعجاز القرآن الكريم وبلاغته وأدرك أسرارهما فقام له ذلك في كثير من الاحيان مقام الاقناع . ثم ان الفطرة العربية الاولى لم تكن بعيدةً عما جاء في القرآن من التوحيد . أما شأنُ غير العرب الذين دخلوا في الاسلام ، أو جادلوا المسلمين من غير أن يكونوا قد دخلوا في الاسلام ، فكان مختلفاً جداً . ولقد رأينا شيئاً من جدال اليهود والنصارى للمسلمين منذ أيام الرسول صلى الله عليه وسلم . ويبدو أن هذا الجدال كان يقود الى التنازع والتسابّ ، فخاطب الله تعالى المسلمين في القرآن الكريم بقوله[١] : «ولا تُجادلوا اهلَ الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ؛ وقولوا : آمنّا بالذي أُنْزِلَ إلينا وأُنزل اليكم . وإلهنا وإلهاكم واحدٌ ، ونحن له مسلمون» .

وفي سورة الانعام إشارة إلى جدال عنيف بين المسلمين والمشركين حول التوحيد والشرك ، قبل أن يأمرَ اللهُ رسولَه بقتال مشركي العرب حتى يدخلوا

---

(١) «العنكبوت» ٢٩ : ٤٦ .

في الاسلام . قال تعالى (٦ : ١٠٦ – ١٠٨) : «اتّبعْ ما أُوحي إليك من ربّك لا إله إلاّ هو ؛ وأعرِضْ عن المشركين . ولو شاء اللهُ ما أشركوا ؛ وما جعَلْناك عليهمْ حفيظاً ، وما أنتَ عليهم بوكيل . ولا تَسُبّوا الذين يَدْعون مِنْ دونِ الله فَيسُبّوا اللهَ عَدْواً بغير علم . كذلك زيّنّا لكلِ قومٍ عملهم ؛ ثم إلى ربّهم مَرجِعُهم فينبّئُهم بما كانوا يعملون » .

وبعد الفتح العربي ، بعد وفاة الرسول بنحو عامين ، وفي مدى عَشْرة أعوام من سنة ١٤ الى سنة ٢٤ للهجرة (٦٣٥ – ٦٤٥ م) ، كان العرب قد فتحوا العراق والشام وفارس ومصر ، ثم دخل في الاسلام أفواجٌ من اليهود والنصارى والمجوس من فرق مختلفة ومذاهبَ شتّى . واذا كان هؤلاء قد غيّروا دينهم في ساعة من ليلٍ أو نهار ، فلم يكن من المنتظَرِ أن تتبدّل عقليتُهم بمثل هذه السرعة . إن الذي كان يعتقد أن في العالم إلهين أو ثلاثةً أو آلهةً بعدد مظاهر الطبيعة ، أو لا يؤمن بآلهٍ ولا ببَعْث ، أوكان يعيش في نظام اجتماعي غير ذلك الذي جاء به الاسلامُ ، لم يكن مستغرباً منه أن يسألَ علماءَ المسلمين أسئلةً تُساورُ نفسَه . وقد كان السائلُ دوماً أحدَ رجلين : إما رَجُلاً يطلُبُ جواباً يطمئن به قلبه ، واما رجلاً يريد أن يجادل لإدخال البلبلة في القلوب المطمئنّة . ومن هذين النوعين من السؤال نشأ علم الكلام .

نشأة علم الكلام

نشأ علم الكلام في مَدى قرن من الزمن : بعد معركة صفّين (٣٦ هـ = ٦٥٧ م) جِدالاً عاماً ثم انتهى قبيل سقوط الدولة الاموية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) فنّاً مستوياً له مِنهاجُه وقضاياه المعيّنة . ويبدو لنا أن جميع القضايا الاساسيةِ لعلم الكلام نبعت في هذا الدور .

أ – بعد معركة صفين وقَبولِ الامام علي كَرْهاً بالتحكيم على الخلافة بينه وبين مُعاويةَ ، خالف علياً جماعةٌ من أتباعه وخرجوا من صفوفه فسُمّوا « الخوارج » .

كان الخوارج يتشدّدون في القياس ، بظاهرِ القواعد والاحكام . وقد كان اعتراضَهُمُ الاولَ على الامام عليّ أن الحرب بينه وبين معاوية كان يجب أن تَنْتَهِيَ في ميْدان القتال: وأن الحق في رأيهم لا يعدو أحدَ وجهين : إما أن يكون معاويةُ على حق فيتحتّم على الامام عليّ أن يتنازل له عن الخلافة ، واما أن يكون على غير حق فيتعيّن على الامام عليّ أيْضاً أن يتابع القتال؛ فإنْ لم يفعل الإمامُ عليٌّ أحدَ هذين الأمرين فهو كافر .

وقد اجتمع الامام عليّ بهؤلاء الخوارج ، وكان يقال لَهُمُ المُحَكِّمة (١) والشُراة (٢) والحرورية (٣) ، وجادلهم ، ولكن لم يقنعوا منه . ثم انهم تآمروا عليه ، وعلى معاوية ووزير معاوية عمرِو بن العاص ؛ ولكنهم لم ينجحوا إلاّ في قتل الامام علي (٤٠ هـ = ٦٦١ م) .

آراء الخوارج المحكمة

آراء المحكمة من الخوارج بداثية تتصف بالتَصَلّب والتطرّف ، وان كان في ظاهرها شيء من المنطق الفطري :

— الخِلافة حقّ لكل مسلم ، وغايتها إقامة الاحكام .

— اذا خالف الخليفةُ الشروطَ التي بويع عليها جاز عزلُه أو قتله .

— اذا اتفق المسلمون على أن يقيموا الاحكام بأنفسهم ، استغْنَوْا عن نَصْب خليفة .

---

(١) المحكمة : الذين كانوا يحكمون فيقولون : لا حكم إلا لله ، اعتراضاً على الإمام علي الذي قبل بأن يحكم رجلان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) بينه وبين معاوية بالاستناد الى ما جاء في حكم القرآن الكريم في ذلك .

(٢) الشراة جمع شار ، وهو الذي شرى (أي باع) نفسه في سبيل الله (راجع القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية ٢٠٧ : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رؤوف بالعباد ») .

(٣) الحرورية نسبة الى حروراء (بفتح الحاء أو ضمها ، وهي موضع قرب الكوفة اجتمع فيه الإمام علي بالخوارج لما جادلهم .

ـ الدفاع عن الرأي بالجدال وبالقتال .
ـ قتل المخالفين لهم في الرأي مع أهلهم .

في العصر الأموي

مثّل حركةَ الكلام في العصر الأموي أربعُ فِرَقٍ : الخوارجُ وغُلاة الشيعة والمرجئة والمعتزلة . أما الخوارج وغلاة الشيعة فقد كانت آراؤهم الدينية ستاراً لنشاطهم السياسي . وأما المرجئة فكانت لهم آراءٌ سياسية سلبية فقط . والمعتزلة وحدَهم هم الذين كانوا ذوي اتّجاهٍ فكريّ خالص .

الخوارج

اتّسعت حركة الخوارج في دولة بني امية ولكنْ خبا شيء من حَمِيّة الخوارج الحربية ومال بعضُهم الى الاعتدال في الرأي السياسي والديني .
كان الأزارقة أتباعُ نافعِ بن الازرقِ المقتول سنة ٦٥ هـ (٦٨٥ م) أكثرَ الخوارج عديداً وأشدّهم شوكة . ومن آراء الأزارقة :
ـ تكفير الذين اشتركوا في حرب الجمل وحرب صِفّين من الطرفين والحكمُ بخلودِهم في النار .
ـ تكفير القَعَدة (الخوارج الذين يقعدون عن قتال مخالفيهم) .
ـ إباحة قتل أطفال المخالفين لهم ونسائهم ؛ والقول بأن اطفال المشركين في النار مع آبائهم .
ـ التقية غيرُ جائزة في قول ولا عمل .
ـ مرتكبُ الكبيرة كافر كفراً يُخرجه من مِلّة الاسلام ويخلّده في النار .

وخالف نَجْدة بن عامرٍ الحَنَفي نافعَ بن الازرق في تكفير القَعَدة وتَبِعَه جماعة عُرِفوا باسم النجدات . ويرى نجدة أيضاً ان المسلم مطالَبٌ بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسلهِ وتحريم دماء المسلمين وأموالهم والاقرارِ بما جاء من عند الله جُمْلةً . فاذا جهل المسلم شيئاً دون ذلك فهو معذور الى أن يعلمَه .

ونَشِبَ بين النجدات أنفسهم نزاع قتل فيه نجدة سنة ٦٩ هـ (٦٨٩ م) .

وكذلك خالف زيادُ بن الاصفر نافعَ بن الازرق في قتل أطفال المخالفين ونسائهم . وقد تبعه جماعة عرفوا بالصُفرية ، وكان أكثرهم يرى أن مرتكب الذنب قد يفقد اسم الايمان ولكن لا يحكم عليه بشِرك ولا كفر .

الشيعة وغلاة الشيعة

الشيعة أتباع الامام عليّ بن أبي طالب ، وكلهم يعتقدون أن الرسول صلى الله عليه وسلّم أوصى لعلي بالخلافة ، وأن الامامة (الخلافة) ليست قضية مصلحية يمكن أن تُفوّضَ الى نظر الناس فينتخبوا من شاءوا لِيتَوَلّيها ، بل هي قضية أُصولية وهي رُكن الدين . والخلافة عندهم كلّهم محصورة في علي ونسله ؛ والأئمة كلهم معصومون عن الذنوب كبيرِها وصغيرها .

وشهد العصر الاموي أربعَ فرق أساسية من الشيعة :

ـ الامامية الذين استمروا على الاعتقاد بهذه الامور السياسية .

ـ الزيدية (أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي) الذي استُشهد سنة ١٢١ هـ (٧٣٩ م) ، وهم يجيزون إمامة المفضول مع وجود الافضل (أي أن الامام علياً كان أحق بالخلافة ، ولكنهم يقبلون بصِحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان) .

ـ الكَيسانية (نسبة الى مولىً لعلي بن أبي طالب اسمه كيسان) .

دعا الى هذه الفرقة المختار بن أبي عبيدٍ الثقفي ، وكان في أول أمره خارجياً (الشهرستاني ١ : ١٩٧) ثم انضم الى ابن الزبير ؛ ثم نَصَبَ الحربَ لبني أمية مباشرة . وقُتل المختار سنة ٦٧ هـ (٦٨٦ م) .

وخالف المختار سائر الشيعة بقوله بامامة محمدِ بنِ الحَنفية (ابن علي من زوجته خَوْلةَ الحنفية) . ثم زعم أن محمد بن الحنفية لم يَمُتْ ولكنّ اللهَ حبسه في جبل رضوى لسِرٍّ لا نعلمه . وزعم المختار أيضاً أن الله يجوز عليه البَداء ، وذلك أن الله تعالى قد يأمر بشيء ثم يأمر بخلافه أو يرجع عما كان قد أمر به .

ولما مات محمد بن الحنفية (٨١ هـ = ٧٠٠ م) نقل الكيسانيةُ الامامة الى ابنه أبي هاشم عبدالله (ت ٩٨ هـ) ثم الى بنان بن سمعان التميمي (وليس بَنان من نسل عليّ). وقد ادّعى بنان هذا أن روح الله كانت قد حلّت في محمد بن الحنفية ثم انتقلت الى ابنه أبي هاشم ثم اليه هو، وقد قتله خالد ابن عبد الله القَسري والي الكوفة سنة ١١٩ هـ (٧٣٧ م).

ـ الغالية، أو غلاة الشيعة، وهم جماعات من غير العرب في الاكثر كانوا متأثّرين باليهود والمجوس والنصارى فألّهوا الأمام علياً والأئمة من بنيه. وسأترك البحث في هذه الجماعات لأنها خارجة عن نطاق الايمان الجامع مما يجعل آراءها خارج نطاق علم الكلام.

المرجئــة

المرجئة اسم لعدد من الفرق كانت تقول بارجاء (بتأجيل) الحكم على مرتكب الكبيرة ـ أمؤمن هو (كما قال الشيعة، ولكن يجب أن يُقامَ عليه الحدّ) أو كافرٌ (كما قال الخوارج، ويجب قتله) ـ الى الله يوم القيامة. فالله هو الذي يحكم على أعمال العبـاد، وليس للعباد أن يحكم بعضُهم على أعمال بعض.

ووقف المرجئة هذا الموقف هرباً من الثورة على بني أمية. كان المرجئة يعتقدون كالشيعة والخوارج أن يزيدَ ونفراً من الامويين فاسقون أو كافرون، ولكنهم كانوا لا يريدون أن يصارحوهم العِداءَ (كما صارحهم الشيعة) أو يقاتلوهم (كما قاتلهم الخوارج)، فقالوا:

ـ نحن نطيع بني أمية لأنهم خلفاء.

ـ نحن لا نقاتلهم لأننا نعتقد أن كلّ ذنب مهما كان كبيراً لا يُخرِج من الايمان. وما دام الانسان مؤمناً فلا يجوزُ قتلُه ولا قتاله.

ومن أشهر المرجئة الذين نعرفهم ثابت قُطْنة (ت ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) الذي سَلَكَ في قصيدة له مشهورة عدداً من آراء المرجئة، منها:

نُرجي الأمورَ اذا كانت مُشبّهةً ، ونَصْدُق القول في من جار أو عندا .
المسلمون عـلى الاسلام كلّهمُ ، والمشركون استَوَوْا في دينهم قِددا .
ولا نرى أن ذنباً بالغٌ أحـداً مِ الناسِ شِركاً اذا ما وحّد الصمدا !

وذكر الشهرستاني في المرجئة الاولين (١ : ١٩٤) سعيد بن جُبير ، وهو من أهل أصفهان وسكن الكوفة . وكان سعيدٌ من التابعين ورعاً زاهداً ، وقد خرج مَعَ ابن الاشعث على عبد الملك . فلما تمكّن منه الحجاج قتله ، سنة ٩٥ ﻫ (٧١٤ م) .

القدرية

القَدَرية (بفتح ففتح) هم القائلون بالقدر (بفتح ففتح أو بفتح فسكون) بمعنى القُدْرة ، أي قدرة الانسان على اكتساب أعماله . وهم منكرون للقضاء والقدر . وهؤلاء القدرية يعيّرون خصومَهم ويسمونه «قدرية» (نسبة الى القضاء والقدر) .

والقائلون بالقدر (بالارادة ، بالتخيير) ضدّ القائلين بالجبر (بالتسيير) ، وعلى ذلك قول أبي نواس (في ما أذكر) :

يا ناظراً في الدين ، ما الأمرُ ؟ لا قَـدَرٌ صحّ ولا جَبْرُ !

وأول من قال بالقدر معبد الجُهَني ، ثم قال بخلق القرآن . وخرج معبد مع ابن الاشعث على عبد الملك فأخذه الحجاج وقتله ، سنة ٨٠ ﻫ (٦٩٩ م) .

ومن معاصري معبد عمرُ المقصوص ، وكان معلّماً لمعاوية بن يزيد ثم ظهر عليه القول بالقدر فقتله الامويون ، سنة ٨٠ للهجرة .

وممن قال بالقدر أبو محمد عطاء بن يَسار القاصّ البصري (١٧ — ١٠٣ ﻫ) .

وأول من وسّع القول في القدر غَيْلان القِبطي ، نسبة إلى أصله ، أو غيلان الدمشقي نسبة الى بلده . كان غيلان قد أخذ القول بالقدر وبخلق القرآن عن معبد ثم جمع بين القدر والإرجاء وقال (البغدادي ١٢٥) ان المعرفة الاولى اضطرار وليس بايمان ، وإن الايمان هو المعرفة الثانية بالله

تعالى والمحبّة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبما جاء من الله تعالى. ثم ان الايمان هو الاقرار باللسان، وإن المعرفة بالله تعالى ضرورية (وهي) فعل الله تعالى وليست من الايمان. والايمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه.

ولما تولّى عمر بن عبد العزيز الخلافة، سنة ٩٩ هـ (٧١٨ م)، استدعى غيلان واستتابه من القول بذلك كلّه أو يَقْتُلَه، فأظهر غيلان التوبة.

وخاض عمر بن عبد العزيز معركة الكلام التي كانت دائرة يومذاك، فهو أول متكلّمي أهل السنة، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية يبدو انها مَبنيّة على رسالة للحسن البصري اليه في ذم القدرية (راجع البغدادي ٢٢٠).

فلمّا تُوفي عمر، سنة ١٠١ هـ، وجاء يزيد بن عبد الملك، وكان صاحب لَهْوٍ ولذّات ماجناً سفيهاً، عاد غيلان الى ما كان يقول به. فلما مات يزيدُ وخلفه أخوه هشامٌ، سنة ١٠٥ هـ (٧٢٤ م)، أمر هشام بقتل غيلان.

ومن القدرية الجَعْد بن دِرْهم وكان من أهل دمشق يقول بالقدر وبخلق القرآن وبنفْيِ الصفات عن الله سوى الخلق والفعل. وقال الجعد أيضاً «إن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة به فعلاً لا فاعلَ لها» (البغدادي ١٦٧)..

وقُتل الجعد بن درهم يوم الاضحى من سنة ١٠٥ (٧٢٤ م)، قتله خالد بن عبد الله القسري.

أهل الحديث وأصحاب الرأي

حينما كان الرسول صلّى الله عليه وسلّم حيّاً كان هو الذي يقوم للمسلمين بأمور دينهم وأحكام دنياهم، ومصداق ذلك قوله تعالى في سورة الحشر: «وما آتاكم الرسول (من الفيء و الغنيمة وغيرهما) فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا» (٥٩ : ٧)؛ ثم في سورة النساء: «يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله والرسولَ وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا »
(٤ : ٥٩) .

فلما توفي الرسول وخلفه أبو بكر فعمر وَرِثا منه القيام بأمور الدنيا ، ثم كانت لهما الكلمة الفصل في تفسير الشرع وتطبيقه ؛ وقل أن جادلهما أحد . ثم جاء عثمان فعليّ ففقدا كثيراً من هذا السلطان في أمور الدنيا وفي أحكام الدين . وكان السببَ في قتلهما أن فريقاً من المسلمين لم ير رأيهما في ما كانا يحكمان به .

وجاءت الدولة الاموية واتسعت الامبراطورية وتشعّبت الحياة في جميع نواحيها ولم يبق للخلفاء الامويين الا الوازع الدنيوي من القوة والقهر فجعل الناس يستغنون عن الخلفاء في تأويل أمور الدين وفي تفسير أحكام الدنيا مما له صلة بالدين كشروط الخلافة وشروط البيع والشراء وصِحة أداء الزكاة لبيت المال وأشباه ذلك .

ونشأ في المسلمين فقهاءُ يتولّوْن ذلك لأنفسهم ولغيرهم منذ أواخر دولة الخلفاء الراشدين ، كما رأينا في تاريخ نشأة الخوارج . ثم اتّسع ذلك في العصر الأموي ، كما رأينا في سبب نشأة المرجئة والقدرية .

لم يكنِ الفرقُ بين المرجئة والمعتزلة وبين أصحاب الرأي وأهل الحديث في أول الأمر ، واضحاً ، لأن الفقهاء كانوا يتّخذون مواقفهم المخصوصة اجتهاداً من عند انفسهم . ولعل أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فَرّوخ المتوفي في الأنبار ، سنة ١٣٦ هـ (٧٥٣ م) ، كان أشهر أصحاب الرأي حتى سُمّيَ « ربيعةَ الرأي » .

كان أهلُ الحديث يعتمدون في قضايا الاعتقاد والفقه القرآنَ الكريمَ وحديثَ رسول الله لا يَعْدونهما ، وكان هؤلاء أهلَ الحجاز خاصّة ، اذ كانت أحاديثُ رسول الله كثيرةً في الحجاز شائعة . أما أصحاب الرأي فكانوا في الاكثر في العراق ، حيث كان الحديث قليلَ الشيوع (مقدمة ابن خلدون ٧٩٩) فاعتمدوا القياسَ وجعلوا يُفْتون في قضايا الفقه خاصة بالرأي .

وشاع القول بالرأي وكَثُرَ أصحابه واشتهروا في صدر العصر العباسي .

الحسن البصري ومذهب الاعتزال

ولد أبو سعيد الحسن بن يَسار في المدينة ، سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) ونشأ في الحجاز وأخذ العلم عن رجاله ، ثم انتقل ، قُبيل سَنَة ٤٠ هـ (٦٦٠ م)، مَعَ والده الى البصرة حيث تابع تخرّجه في العلم وحيث اكتسب لقبه الجديد واشتهر باسم : الحسن البصري .

ادرك الحسنُ البصري في الحجاز والعراق جماعةً من الصحابة وشَهِدَ أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحربي الجمل وصفّين ومقتل الامام علي وفَوْرة الخوارج وانتقال الخلافة الى الامويّين . ثم انه اشترك في الفتوح في المشرق بضع سنوات، ما بين ٥٠ وبين ٥٥ هـ (٦٧٥ – ٦٨٠ م) وعاد بعد ذلك الى البصرة واستقرّ فيها وشهد تتمّة الاحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السفياني الى الفرع المرواني . وكذلك عرَف الحسنُ البصري فقهاءَ الحجاز الذين كانوا يعتمدون الحديثَ كما عرَف فقهاء العراق الذين كانوا يقولون بالرأي .

وبلغ الحسنُ البصري في علوم الدين مبلغاً كبيراً فكانت مجالسه في المسجد وفي بيته تجمع زُرافاتٍ من جميع طَبَقَات الناس ، ولا غَرْوَ فقد كان أصبح امام البصرة في عصره ، بل إمامَ عصرِه كلّه ، مضافاً الى ذلك ورعٌ وصلاح وزهد وجرأة في الحق . لما وَلِيَ عُمَرُ بن هُبيرة العراقَ وأضيفت اليه خُراسان في أيام يزيدَ بنِ عبد الملك ، استدعى الحسنَ البصريّ ومحمدَ بن سيرين والشعبي (سنة ١٠٣ هـ = ٧٢١ – ٧٢٢ م) فقال لهم : إن يزيد خليفةُ الله استخلفه على عباده وأخذ عليهمُ الميثاقَ بطاعته ، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة . وقد ولاّني ما ترَوْن ، فيكتب اليّ بالأمر من أمره ، فأقلّده ما تقلّد من ذلك (أنفّذ أمره) فما ترَوْنَ ؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقيّة . فقال ابن هبيرة : ما تقول ، يا حسنُ ؟ فقال (الحسن البصري) :

« يا ابنَ هُبيرةَ ، خَفِ اللهَ في يزيدَ ، ولا تخفْ يزيدَ في الله ! إن اللهَ يمنعُك من يزيدَ ، وان يزيدَ لا يمنعك من الله . وأوشَكَ (الله) ان يبعثَ إليك مَلَكاً فيزيلَك عن سريرك ويُخرجَك من سَعة قصر الى ضيق قبر ، ثم لا يُنْجيك الا عَمَلُك . يا ابنَ هُبيرة ، ... لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق » .

وتوفي الحسن البصري مساء يوم الخميس مُسْتَهَلّ رَجَبَ من سنة ١١٠ (١٠ — ١٠ — ٧٢٨ م) .

للحسن البصري رسالة في ذم القدرية (المعارف ٢٢٥) وكتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥١) .

للحسن البصري صلة بالاعتزال من وجهين :

(أ) كان للحسن البصري مجلسٌ مشهودٌ في مسجد البصرة يحضُره الخاصة ، فربّما وقف على حَلْقته رجل مثل الحجاج بن يوسف ؛ كما كان يحضره العامة . ولقد كان العصر عصرَ اضطرابٍ سياسي وقلق نفسي ، مثل كثير من العصور . وكان الحسنُ إذا أُلْقِيَ عليه سؤال في قضايا الايمان حاول أن يجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجوبته لم تكن للتقرير فقط ، بل للتعليل وللاقناع أيضاً .

(ب) ان مذهب الاعتزال نبع في مجلس الحسن البصري .

قال الشهرستاني (١ : ٦٠) :

« دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال : يا إمامَ الدين ، لقد ظَهَرَتْ في زماننا جماعةٌ يُكفّرون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم كفرٌ يُخْرَج به عن الملّة ، وهم وَعيدية الخوارج ؛ وجماعةٌ يُرجئون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم لا تضرّ مَعَ الايمان ... والعملُ على مذهبهم ليس ركناً من الايمان ؛ ولا يضرّ مَعَ الايمان معصيةٌ ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامّة . فكيف تحكُمُ لنا في ذلك اعتقاداً ؟

« فتفكّر الحسن في ذلك . وقبل أن يُجيبَ ، قال واصلُ بنُ عطاءَ

(وهو تلميذ له ومن أهل حلْقته) : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في مَنْزِلَةٍ بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن : اعتزل عنّا واصل. فسُمّي واصل وأصحابه معتزلة » .

فاذا كان واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد اللذان انفصلا عن الحسن بعد هذه الحادثة قد وُلِدا كلاهما سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، كما قيل ، فان من المعقول أن تكون هذه الحادثة نفسها قد وقعت بعد سنة ١٠١ هـ ، بعد أن بلغا العشرين من سنّهما ، ثم بعـد وفاة عُمَرَ بن عبد العزيز وقبل مجيء هشام بن عبد الملك الى الخلافة ، سنة ١٠٥ هـ . ان الآراء التي أعلنها واصل لا يمكن أن يكون عمرُ وهشامٌ قد سَمِعا بها وسكتا عنها .

اتجاهه وآراؤه

يمثل الحسن البصري نقطة تحوّل في تاريخ علم الكلام . من أجل ذلك كان من المنتظر ألا يكون موقفُه فاصلاً ، وأن يقال عنه مرة إنه سُنّي ، ومرة إنه معتزلي ، ومرة إنه صُوفي ، أو أن يقال فيه إنه سني ومعتزلي وصوفي في وقت واحد .

وليس للحسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة . على أن له تعليلاً عقلياً في بعض الاحيان للايمان ولحال صاحب الكبيرة وللاختيار في العمل الانساني . ثم كانت له حال من الزهد المعتدل : لم يَنْهَك جسمَه ولا نفسه بصلاة أو صوم أو عُزلة ؛ وكانتْ له حالٌ من التقوى الصحيحة والورع العاقل : يؤدّي العبادات على وجهها ويخشى الله فلا يقترب من حرام .

أما الايمان عند الحسن البصري فهو علم وعمل ؛ والايمان لا يَكْمُلُ بلا عمل . ومرتكب الكبيرة ليس كافراً (لأنه يؤمن بالله ويقوم بعدد من

الاعمال التي فرضها الدين) ، ولكنه منافق (لأنه لا يعمل بما يعتقد) . بهذا الرأي نسبه قوم إلى المعتزلة لقوله بما يشبه المنزلة بين المنزلتين (بقوله ان مرتكب الكبيرة منافق لا هو مؤمن كامل ولا هو كافر) . ثم نسبه آخرون الى الخوارج (لأنه جعل مرتكب الكبيرة منافقاً ؛ والنفاق في القرآن الكريم أشدّ من الكفر) .

ويبدو أن الحسن البصري تردّد في القول بالقَدَر . فالموضوع نفسه في الدرجة الاولى غامض . حتى في القرآن الكريم ، فان ثمّت آيات تدل على أن الانسانَ مخيّر ، وآيات تدلّ على أنه مُجْبَر ، وآيات تدلّ على أنه مخيّر في بعض الاحيان مجبر في غيرها . ولقد اتفق أيضاً أن سُئل الحسن البصري أسئلةً فأجاب عليها بالجواب الذي لا بدّ منه : كان عطاء بن يَسار ومعبد الجهَني يأتيان الحسن فيسألانه ويقولان : يا أبا سعيد ، ان هؤلاء الملوكَ (الخلفاء الامويين وولاتهم) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون (ما لا يُرضي الله) ثم يقولون : انما تجري أعمالنا على قَدَر الله . فيقول الحسن : كَذَبَ أعداء الله !

ان معنى قوله « كذب أعداءُ الله » أن الله لا يريد أن يُعْصى ولا هو يأمر بسفك الدماء ، وأن بني أمية كانوا يُغضبون الله بأعمالهم . ومع أن الحسن البصري لم يقصدَ في هذا الجواب أن يقول بالقَدَر ، فان الجواب نفسه يحتمل أن يكون قولاً بالقدر .

واذا نحن رَجَعْنا الى أول أمر الحسن البصري وجدناه قد تكلّم فعلاً في شيء من القدر ثم رجع عنه (المعارف ٢٢٥) .

جهم بن صفوان

هو أبو مُحرز جَهم بن صَفْوان الراسبي ، أخذ علم الكلام ومعظم آرائه عن الجعد بن درهم ثم أظهر مذهبه في تِرمِذ ، نحو سنة ١٠٠ هـ (٧١٩ م) .

كان جهمٌ من الذين يدعون الى الاصلاح بالقوة، وبالتالي من الذين يحملون السلاح ويقاتلون السلطان، وقد انضم الى الحارث بن سُريج في قتال نصر ابن سيّار والي الامويين على خُراسان. فأرسل نصر بن سيّار اليهما سَلْم ابن احوز فانهزم الحارث، ووقع جهم في الاسر فقتله سلم سنة ١٢٨ هـ (٧٤٥ — ٧٤٦ م). ويبدو أن قَتْلَه كان بدافع من السياسة لخروجه على بني امية ولا صلة له بأقواله، لأنه قتل في أيام مروان بن محمد، وكان مروان تلميذاً للجعد بن درهم كجهم بن صفوان ومشاركاً لجهم في عدد من أقواله.

آراؤه (راجع البغدادي ١٢٨؛ الشهرستاني ١: ١٠٩ — ١١٢):

جهم بن صفوان في الاصل من القائلين بالجبرية الخالصة، وهم الذين لا يُثبتون للمخلوقين فعلاً ولا قدرة على الفعل أبداً. ومن آرائه:

أ — ان الايمان هو المعرفة بالله فقط، وان الكفر هو الجهل بالله فقط. ومن أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكْفُرْ بجحده، لأن المعرفة لا تزول بالجحد، فهو مؤمن. ثم ان الايمان لا يتبعّض: لا ينقسم الى عَقْد (اعتقاد بالقلب) وقول (إعلان باللسان) وعمل، ولا يتفاضل أهلُه فيه: إن إيمان الانبياء كايمان العامة.

ب — نفي الصفات الازلية عن الله.

قال جهم بن صفوان بالتنزيه المَحْض وامتنع عن أن يصف الله بأنه شيء. ثم انه جعل الصفات نوعين: صفات يتصف العباد بمثلها وصفاتٌ مختصّة بالله وحدَه. وقد نفى جهمٌ أن يكونَ الله متّصفاً منذ الازل بصفاتٍ يتصف عباده بمثلها، نحو حيّ وعالم ومريد؛ ولكنّه وصف الله بالصفات التي هي له وحدَه دون المخلوقين، نحو قادر، خالق، فاعل، محيي، مميت.

من هذا الاصل فرّع جهمُ بن صفوان القولَ بالجبر:

بما ان الله وحدَه هو القادر والفاعل، فان المخلوقين لا يقدرون على فعل شيء. فالافعال التي تظهر من المخلوقين، اذن، مثلُ قولنا: طلعت الشمس، جرى النهر، تفتّح الزهر، انكسر الابريق، مَرِض الرجل،

فاز المجتهد ، يجب أن تنسب الى المخلوقين على المجاز لأنها ليست من فعلهم بل من فعل الله ؛ فالمخلوقون اذن مُجبَرون على جميع الاعمال التي تظهر منهم .

جـ ــ أن لله علماً حادثاً (علماً بالجزئيات) .

يرى جهم أن الله لا يجوز أن يعرف الشيء قبل أن يخلقه . لأن الله إذا علم بالشيء قبل أن يخلقه ثم خلقه فلا يجوز أن يظل علمه بالشيء بعد خلقه كما كان قبل خلقه ، اذ معنى هذا أن الله كان يجهل حال الشيء بعد خلقه (لأن العلم بأي شيء سيوجد ، كما يقول جهم ، هو غير العلم بأنه وجد) . واذا فرضنا علم الله بالشيء بعد أن خلقه هو غير علمه به قبل أن يخلقه ، فان معنى ذلك كما يقول جهم أن علم الله قد تغيّر . وكلّ متغيّر مخلوق وحادث فليس بقديم . فعلم الله بالاشياء الحادثة اذن ، كما يقول جهم ، حادث .

د ــ أن الله لا يُرى (لا في الدنيا ولا) يوم القيامة .

هـ ــ ان كلام الله تعالى في القرآن عند جهم (قياساً على رأيه في العلم) حادث (لأنه متعلّق في الدرجة الاولى بالقرآن الذي نزل على محمد رسول الله (ولم يكن موجوداً قبله) . ولذلك كان القرآن عنده محدَثاً مخلوقاً .

و ــ أن حركات أهل الخُلْدين (الجنة والنار) تنقطع . والجنة والنار نفسهما تَفنيانِ بعد دخول أهلهما فيهما وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها وتألّم أهل النار بجحيمها ، ولا يُتَصوّر حركاتٌ لا تتناهي في الماضي وفي المستقبل . أما كلمة « خالدين » التي تستعمل في القرآن الكريم نعتاً لأهل الجنة ولأهل النار ، فيجب أن نتأوّلها ، في رأي جهم ، ونفهم منها المبالغة والتحقيق لا الدوام الأبدي . غير أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما ، مرات كثيرة .

ز ــ ان المعارف واجبة بالعقل قبل وُرودِ الشرع (أي ولو لم يأت بها خبر في الدين على لسان نبيّ) .

واصل بن عطاء وفرقة المعتزلة

ولد أبو حُذيفة واصل بن عَطاء في المدينة سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م) .

ويبدو أنه انتقل الى البصرة ، وهو في نحو العشرين من عمره ، ولازم حلْقة الحسن البصري

وكان واصل ، مع هدوئه ، وطول صمته ، غزيرَ العلم حاضر البديهة بليغاً مقتدراً في الجدل ، وكان عظيم الاحاطة بمقالات أصحاب الديانات والمذاهب .

وعُرف واصل بلقب الغزّال لا لأنه كان يعمل في الغزْل ، بل لأنه كان يجلس في سوق الغزل عند صديق له حتى يَعْرِفَ المحتاجات المتعفّفات من اللواتي يتكسّبن بغزل الصوف وبيعه فيتصدّقَ عليهنّ .

وواصل بن عطاء رأس المعتزلة ؛ لم يُعرف اسم « المعتزلة » بهذا المعنى الفلسفي قبل اعتزاله هو حلقةَ الحسن البصري نحو سنة ١٠٠ ه (راجع ص ١٠١) ، ولم تعرف آراء المعتزلة في نسق من الجدل الكلامي قبل ذلك الحين .

وهكذا نبع في العصر الاموي فرقة جديدة اشتهرت باسم المعتزلة .

وكان واصل بن عطاء شديد الدفاع عن آرائه نشيطاً في نشرها حتى أنه كان يبعث الرسل بها الى الاقطار .

وكانت وفاة واصل ، في البصرة ، سنة ١٣١ ه (٧٤٩ م) .

كتبه

ذكر ابن النديم (الفهرست ، القاهرة ، ملحق ١) لواصل بن عطاء عدداً من الكتب منها :

كتاب أصناف المرجئة — ك التوبة — ك المنزلة بين المنزلتين — ك معاني القرآن — ك الخطب في التوحيد والعدل — ك ما جرى بينه وبين عمرو بن عُبيد — ك السبيل الى معرفة الحق .

غير أننا لا نعرف اليوم لواصل بن عطاء كتاباً باقياً .

آراؤه ومذهبه

ان نفراً من المتكلمين الاولين ، من الخوارج والمرجئة والشيعة ومن

المفكِّرين الآخَرين أمثال جَهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي قد سبقوا واصلاً الى عدد من آرائه ، ولكنّ واصلاً هو الذي جعل من هذه الآراء مذهباً قائماً الى جانب المذاهب التي تبلورت في مطالع العصر الأُموي كمذهب الخوارج والمرجئة والشيعة .

فمن آراء واصل :

– نفي الصفات : لم يُجز واصلٌ أن نصف الله بصفاتٍ فنقولَ هو عالم أو حي أو قدير أو مريد ، لأننا لو نسبنا احدى هذه الصفاتِ اليه لوجب أن تكون فيه قديمة (منذ الازل ، منذ وجوده هو) فيكون عندنا حينئذ قديمان (الله وصفته) ، ولا قديمَ إلاّ اللهُ . فاذا نحن أجزنا نسبةَ الصفات الى الله فكأننا أجزنا قديمين أو ثلاثة قدماء أو أربعة الخ ، فكأنّنا قد عدّدنا الآلهة .

– القول بالقدر ، وقد أخذ ذلك عن معبد الجُهني وغيلان الدمشقي واهتم به أكثر من اهتمامه بنفي الصفات .

قال واصل : ان العبد هو فاعل الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية (أي ان الانسان حُرٌّ مخيّر) ، وهو المُجازى على فعله (أي المحاسَب عليها يوم القيامة : يُثاب على ما أحسن ويُعاقب على ما أساء) ؛ وإن الله قد جعل الانسان قادراً على جميع الاعمال ، والانسان هو الذي يختار ما يفعله خيراً أو شرّاً بارادته وقدرته .

– القول بالمنزلة بين المنزلتين :

كان الخوارج يقولون إن مرتكب الكبيرة كافر يعاقب يوم القيامة بالدخول الى النار . وقال المرجئة ان المؤمن يَظَلّ عندهم مؤمناً مهما ارتكب من الذنوب ، وإن الله تعالى هو الذي سيحكم في أعمال العباد يوم القيامة .

فوقف واصل بين الفريقين ، بين الخوارج والمرجئة ، وقال ان مرتكب الذنب الكبير ليس كافراً (كما يقول الخوارج) ولا هو مؤمن (كما يقول المرجئة) ولكنّه في منزلة بين المنزلتين (بين الايمان والكفر) . وتعليل ذلك عند واصل أن الايمان مجموع من صفات الخير ، فاذا ارتكب المؤمن ذنباً

(كبيراً) فانه يكون قد فارق إحدى صفات الخير في الايمان فنقص ايمانه ، ولكنّه يظل محافظاً على عدد من صفات الايمان فلا يجوز لنا أن نعدّه كافراً . من أجل ذلك لا يبقى مرتكب الكبيرة مؤمناً مطلقاً ولا يصير كافراً مطلقاً ، بل يصبح فاسقاً ، أي في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان المطلق والكفر المطلق .

ـ ردّ شهادة أهل الجمل وصِفّين :

في سنة ٣٦ هـ (٦٥٦ م) وقعت الحرب بين علي وبين عائشة زوج الرسول ، وكان مع كلّ واحد منهما فريق من الصّحابة ؛ وقد عُرفت هذه الحرب بحرب الجمل . وفي آخر تلك السّنة نفسِها وقعتِ الحرب بين عليّ ومعاوية في صفّين .

وانقسم المسلمون في الرأيِ حول الفريقين المتنازعَيْنِ في الجمل وصِفّيْن : أيّهما كان مخطئاً وأيهما كان مصيباً ؟

قال واصل : لا بدّ من أن يكون أحد الفريقين في حرب الجمل وفي حرب صفين مخطئاً فاسقاً ، ولكنّي لا أستطيع أن أعيّن الفريقَ الفاسق . لذلك كانا جميعاً فاسقين ، ولكنْ لا على التعيين . ومن أجل ذلك لا أستطيع اخراج أحد من الفريقين من الايمان الكامل لأنني غير واثقٍ على القطع ، من أنه هو الفاسق . ولكن لو تقدم إلي شاهدانِ أحدُهما من أنصار علي في معركة صفين ، والثاني من أنصار معاوية ، لما قَبِلْتُ شهادتهما جميعاً لأنني لا أعرف أيهما المؤمن الكامل منهما .

عمرو بن عبيد

ولد أبو عُثمان عَمْرُو بن عُبيد بن باب سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) في البصرة . وقد كان أبوه نسّاجاً ثم أصبح في شرطة الحجاج .

وكان عمرو نفسه صديقاً لواصل بن عطاء وزميلاً له في التخرّج على الحسن البصري . وكانت وفاة عمرو بعد سنة ١٤٠ هـ (٧٥٧ م) ، في أيام أبي جعفر المنصور ، وبعد وفاة واصل بنحو عشر سنين . غير أن نشاطه في علم الكلام

كان في العصر الاموي .

وكان عمرو بن عُبيد مشهوراً بالزُهد والورَع والصَلاح ، مُعْرِضاً عن الدنيا وعن أصحاب السلطان ، حتى قال فيه الخليفة المنصور :

كلّكُمْ يمشي رُويدْ ، كلّكم يطلُب صيد ،
غيرَ عمرو بنِ عُبيد !

غير أنه كان ، من الناحية العقلية ، أقل من واصل مع كَثْرة علمه بأمور الدين من الحديث والفقه وكثرة اشتغاله بالعلوم النقلية والعقلية . ومن العجيب أنه كان من أصحاب الحديث ومن القائلين بالقدر معاً . ومما نسبه الى علم الكلام حبه للجدل وصبره عليه ساعاتٍ طوالاً . غير أننا لا نجد له آراءً غير آراء زميله وصديقه واصل بن عطاءٍ .

أصول المعتزلة

أصول كلّ علم هي القواعد الاساسية التي تُعتمد في تصحيح قضايا ذلك العلم ومسائله معَ الاستدلال .

ذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م) الاصول فقال (١ : ٥١) :

« الاصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم . وبالجملة فإنّ كلّ مسألة يتعيّن فيها وجه الحق بين المتخاصمين فهي من الاصول .

« والدين نفسُه معرفةٌ وطاعة . والمعرفة أصلٌ والطاعة فرع . فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد (وسائر ما يتعلّق بالعقيدة) كان أصولياً ؛ ومن تكلّم في الطاعة والشريعة (في أحكام العبادات والمعاملات) كان فروعيّاً .

« والاصول موضوع علم الكلام ؛ والفروع موضوع علم الفقه ... فكلّ ما هو معقول ويُتوصّل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ؛ وكل ما هو مظنون ويتوصّل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع » .

وأصول المعتزلة — القواعد التي تميّز الحقّ في رأيهم من غير الحق —

خمسة . ويبدو أن هذه الاصول لم تتعيّن وتستقر مرةً واحدة . غير أن واصلَ بن عطاء أشار اليها كلّها وسمّاها « القواعد » . ثم لما جاء النظّام جعل تلك الاصول ثلاثة . غير أن واصل بن عطاء كان قد أشار الى هذه كلّها ، وهي (الشهرستاني ١ : ٥١ — ٥٣ و ٥٧ — ٦٢) .

أصلُ التوحيد : ان الله واحدٌ في ذاته لا قسيمَ له ولا صفةَ له ، وواحدٌ في أفعاله لا شريكَ له . فلا قديم غير ذاتهِ ، ولا قسيم له في أفعالهِ . ومُحال وجودُ قديمين (ذات الله وصفة الله ، مثلاً) .

أصل العدل : العدل ما يقتضيه العقلُ من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

نظر المعتزلة إلى أعمال البشر فوجدوا فيها ما هو خير وما هو شر ، وما هو نافع وما هو ضارّ . ثم انهم قالوا : ان كلّ انسان مَجزيّ بما يعمل . من أجل ذلك لم يقبلوا أن تكون الاعمال مقدورة على البشر ، بل جعلوا الانسان مخيّراً يعمل أعماله كلّها بارادته هو فيستحقّ الثوابَ على ما أحسن من أعماله والعقابَ على ما أساء منها . وليس من العدل أن يقدّر الله عملَ الشرّ على انسان ثم يُعاقِبَه عليه .

أصل الوعد والوعيد : هذا الاصل تابع في حقيقته لأصل العدل ، ثم ان له صلة بكلام الله وخلق القرآن :

قال المعتزلة لا كلامَ في الازل (فنفَوا أن يكون كلامُ الله قديماً كيلا يشاركَ الله في القدم) ، وانما هو أمرٌ ونهيٌ : وَعَدَ (الله) وأوعد بكلام محدث (الشهرستاني ١ : ٥٣) ، فمن نجا فبفعله استحقّ الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب . والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك .

أصل العقل . قال المعتزلة : المعارف كلّها معروفة بالعقل واجبة بنظر العقل . وشكر المنعم واجبٌ قبل وُرودِ السَمْع . والحُسْن والقُبح صِفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح . وحكم العقل مقدّم على الخبر الديني اذا كان الخبر الديني مناقضاً للعقل .

القول بالمنزلة بين المنزلتين (راجع ص ١٠٦) .

ولأهل السنة والجماعة (الذين اصبح اسمهم فيما بعد الاشعرية) أصول قريبة من هذه في اللفظ مناقضة لها في المعنى تأتي في مكانها .

للتوسع والمطالعة

- كتاب الحيوان للجاحظ .
- كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد لأبي الحسن عبد الجبّار الاسدآبادي .
- الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر البغدادي .
- الفِصَل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي .
- المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزّالي .
- الكشّاف (في تفسير القرآن) للزمخشري .
- الملل والنحل للشهرستاني .
- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية .
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الايجي .
- مقدّمة ابن خلدون (الفصل العاشر من الباب السادس) .

مراجع معاصرة

- فجر الاسلام لأحمد أمين .
- ضحى الاسلام لأحمد أمين .
- المذاهب الاسلامية ، تأليف محمّد أبي زهرة ، القاهرة (مكتبة الآداب) .
- معالم الفلسفة الاسلامية ، تأليف محمد جواد مغنية ، بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٦٠ م .

ـ تعريف الشيعة ، تأليف عبد الرزّاق الحسني ، صيداء (مطبعة العرفان) ١٩٣٣ م .
ـ أصل الشيعة وأصولها ، تأليف محمّد الحسين آل كاشف الغطاء ، النجف (المطبعة الحيدرية) ، ١٩٥٥ م .
ـ الفرق الاسلامية ، تأليف محمود البشبيشي ، القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٣٢ م .
ـ رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده
ـ المعتزلة ، تأليف زهدي حسن جارالله ، القاهرة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧م
ـ فلسفة المعتزلة ، تأليف ألبير نصري نادر ، الاسكندرية (مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٥٠) وبغداد (مطبعة الرابطة ١٩٥١ م) .
ـ فلسفة المعتزلة ، تأليف حمّودة أزهري غرابة ، القاهرة (مطبعة الرسالة) ١٩٥٣ م .
ـ الفرق الاسلامية والسياسة الكلامية ، تأليف ألبير نصري نادر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة ، تأليف جمال الدين القاسمي ، مصر (مطبعة المنار) ١٣٣١ هـ .
ـ الحسن البصري ، تأليف احسان عبّاس ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٢ م .
ـ ابراهيم بن سيّار النظّام ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٧ م .
ـ أبو الهذيل العلاّف ، تأليف علي الغرابي ، القاهرة (مكتبة الحسين التجارية) ١٩٤٩ م .
ـ هشام بن الحكم ، تأليف عبدالله نعمة ، بيروت ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩م .
ـ ابن تيمية الحرّاني ، تأليف علي سامي النشّار ، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٩٥١ م .

موضوعات للتمرّن والمناقشة

ـ ما أهمّ الاسباب التي دعت الى نشوء علم الكلام ؟ وما هي أبرز القضايا التي دارت حولها مناظرات أهل ذلك العلم (حزيران ١٩٥٧)
ـ ذهب المعتزلة الى أنّهم أصحاب « العدل والتوحيد » . فما معنى هذه التسمية ؟ والى أيّ حدّ يصحّ اطلاقها عليهم ؟ (تشرين ١٩٥٧)

قضيّة من قضايا علم الكلام :

علم الكلام : تعريفه (ص ٨٥) ، اسمه (٨٦) .
بواعث نشأته (ص ٨٧) .
أصول علم الكلام عند المعتزلة : العدل والتوحيد (ص ١٠٨) .
أصول أخرى ثانويّة (ص ١٠٨) .
صلة هذه الاصول بالنظر الفلسفي .
قضايا علم الكلام (المسائل التي توافق الايمان من جانب وتخالفه من جانب آخر) عديدة جدّاً .
يحسن التنبّه الى الفرق بين الاصل (القاعدة العامّة) وبين القضيّة (المسألة الفرديّة الجزئية) الأُصول ، قواعد ومقاييس ، والقضايا مسائل من أوجه العقيدة كرؤية الله يوم القيامة .
الجدال الفطري (قواعد منطقيّة عامّة في الجدل) الغاية منه اقناع السائلين (من طريق التغلّب بالعلم والبلاغة وبالعنصر الشخصي) قبل أن اتّخذت الفلسفة اليونانية طريقها الى الفكر الاسلامي في العصر العبّاسي (راجع ذروة علم الكلام)

العَصْرُ العَبّاسيّ

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) الى سقوطها (٥٦٥ هـ = ١٢٥٨ م) خمسمائة عام أو تزيد تقلّبت الأحوال في أثنائها بالخلافة صعوداً وهبوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية. ولكنّ الفكرَ كان في معظم الأحيان يرقى متبدّياً في صُوَرٍ متعدّدةٍ من العلوم الرياضية والطبيعية، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطِبّ والفلك والكيمياء، ومن الفن المِعماريّ والمِلاحة والوِراقة والزُخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة.

(أ) تجزؤ الخلافة العباسية

بدأت الخلافة العباسية بالتجزّؤ منذ السنوات الاولى لقيامها لمّا انفصلت الاندلس من بغداد وتجدّدت فيها الدولة المروانية في قرطبة على يد عبدالرحمن ابن مُعاوية بن عبد الملك المعروف بعبد الرحمن الداخل (١٣٨ هـ = ٧٥٦ م).

وكذلك استطاع إدريسُ بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب أن يؤسّسَ الدولة الإدريسية في المَغْرب وأن يقطع المغرب عن الخلافة العبّاسية (١٧٢ هـ = ٧٨٩ م)؛ كما اتّفق ابراهيم بن الأغلب مع هرونَ الرشيدِ على أن يستقلّ بتونس وأن تكون الإمارة على تونس وِراثة لأبنائه من بعده. ثم استبدّ احمدُ بن طولونَ بمصر وأسّس فيها الدولة الطولونيّة (٢٥٤ هـ).

أما في المشرق فنشأت الدولة السامانيّة في خُراسان وما وراء نهر جَيْحون (٢٠٤ هـ) والدولة الصَفّاريّة في سِجِسْتان (٢٦١ هـ) والدولة الزِيارية في جُرْجان (٣١٦ هـ) والدولة الغَزْنويّة في غَزْنَةَ بالأفْغان (٣٥١ هـ)،

وكان أعظمَ ملوكها محمودُ بن سُبُكْتُكين (٣٨٩ – ٤٢١ هـ) الذي احتلّ شَماليّ غربيّ الهند ووصل الى العراق.

أما في الشام والعراق فقامت الدولة الحَمْدانية منذ سنة ٣١٧ هـ، وكان أعظمَ أمرائها سيفُ الدولة الذي استبدّ بحَلَبَ (٣٣٣ هـ = ٩٤٤ م) وأنشأ فيها بلاطاً جمع من العلماء والشعراء والادباء ما لم يجتمعْ مثلُه إلاّ في بَلاط هرونَ الرشيد. من هؤلاء المتنبّي والفارابي وأبو الفَرَجِ الأصفهانيّ.

وبعد الدولة الطولونيّة في مِصْرَ جاءتِ الدولة الإخْشيديّة (٣٣٣ هـ).

وفي سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) نشأت **الدولة الفاطمية** على أنقاض دولة الاغالبة ثم بسطت نفوذها على شَماليّ إفريقية وعلى مالطة وصِقِليّة وسَردانية وكورسيكا. وفي أيامِ المُعِزّ رابعِ أئمة الدولة الفاطميةِ استطاع القائدُ جَوْهَرٌ الصِقِليّ أن يفتحَ مِصْرَ سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩م) ويَقْضِيَ على الدولة الإخشيدية. وقد بنى جوهرٌ شمالَ مدينة الفُسطاط مدينةً سمّاها القاهرة وبنى فيها الجامع الازهرَ داراً للعلم ومركزاً للدعوة الفاطمية. واشتهر عهد الفاطميين في مصر بالبناء والعلوم والفلسفة. وبنى الحاكم بأمر الله، سادسُ الخلفاء الفاطميين، دار الحكمة أو دار العلم (٣٩٦ هـ = ١٠٠٥ م) على مثال بيت الحكمة في بغداد. ثم احتجب الحاكم سنة ٤١١ هـ (١٠٢١ م)، قيل قتلته أختٌ له.

وأعظم ما يتصل بامامة الحاكم نشوء **المذهب الدُرزي**. ويرى الدروز أن باب الدعوة الى المذهب أُغْلِقَ بموتِ الحاكم، فجميعُ الدروز اليوم ينتسبون الى أسلافهم الذين كانوا قد قَبِلوا الدعوةَ الدرزية قبل احتجاب الحاكم بأمر الله.

ويزعُم المؤرّخون الافرنج أنّ سياسة الفاطميين القاسية على الحجّاج النصارى الى بيت المقدس كانت السبب في حمَلات الصليبيين على المشرق.

وظلّت الدولة الفاطمية متبسّطة في الارض ومنازعةً للخلافة العباسية في بغداد وللدولة المروانية في قُرطُبةَ حتى قضى عليها الأيوبيون.

في نحو سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٣ م) كانت الخلافة العباسية قد أصبحت اسماً لغير مسمّى، بعد قرن كامل من استبداد الجند الاتراك بالخلفاء يتلاعبون بهم نصباً وخلعاً وتمثيلاً (تشويهاً) وقتلا. وفرض مُؤْنس الخادمُ نفسَه على الخليفة المقتدر ثم تسمّى بلقب **أمير الأمراء**، في أول سَنة ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) فأصبح حاكم بغداد العسكري والمستبدَّ بأمر الخليفة والخلافة.

ومنذ سنة ٣٢٠ هـ قامت الدولة البُوَيْهيّة في فارس ثمّ امتدّ نفوذها الى العراق. ولم يَكْتَفِ رجالُ هذه الدولة بالاستقلال عن الخلافة العبّاسية في بغداد، بل سار أحدهم — معزّ الدولة أحمدُ — إلى بغداد، سنة ٣٣٤ هـ، واستولى عليها وتَلَقّبَ بلقب أميرِ الامراء وخلع الخليفةَ المُسْتكفيَ وسَمَل عينيه ثمّ اعتقله. على أن البويهيّين قد شجّعوا الادب، كما شجّعوا إخوان الصفا.

أراد البويهيّون أن يزيلوا الخلافة العبّاسية فحاولوا إرغام القائم بأمر الله العبّاسي على التنازل ليُوَلّوا مكانَه المستنصرَ الفاطميّ (حفيدَ الحاكم بأمر الله). فاستنجد القائم بأمر الله بطُغْرُلَ بك السّلجوقي فأنجده طغرل بك وردّ عنه أذى البويهيّين وقتل نفراً من خصومه (٤٥١ هـ).

ثمّ ان السلاجقة أقاموا في العراق والشام وبلاد الروم (آسية الصغرى) عدداً من الدّوَيْلات كانت مواليَةً للخلافة العبّاسية.

في هذه الاثناء كان الإفرنج الصليبيّون قد بدأوا يتدفّقون على الشام فقاومهم السلاجقة مقاومة شديدة. وكذلك كانت الدولة الأتابكية في ذلك الحين تحكم أقساماً من الشام وشَمالِيّ العراق، وكان من أعظم أمرائهم عمادُ الدين زنكي (ت ٤٥١ هـ = ١١٤٦ م) وابنه نورُ الدين محمود (ت ٥٦٩ هـ = ١١٧٤ م).

وفي سنة ٥٦٤ هـ قضى يوسفُ صلاح الدين على الدولة الفاطمية وأسّس الدولة الأيّوبيّة. ولقد كان للاتابكة وللأيّوبيّين انتصارات باهرة على الافرنج الصليبيّين.

(ب) العمران والحضارة والاجتماع

اتّسعت الحضارةُ في العصر العبّاسي فكَثُرَ العُمرانُ وتفنّن الناس في المطعم والملبس وفي الصناعات ، ثمّ انتشر العلم وارتقى ونَشطَتِ الفلسفة . وكثر اختلاط العرب بغير العرب من طريق الزواج والسُكنى فتبدّل كثيرٌ من أُسُس الحياة العربية البَدْوية وغلب على العرب طرازُ الحياة الفارسية من الترف والتفنّن في أسباب المعيشة . ثمّ ضَعُفَتِ العصبيةُ العربية وقويت الشعوبية (إنكار فضل العرب على غيرِهم إلا في الدين) .

(ج) نشوء المذاهب الإسلامية

ادّى اختلافُ الاحوال الحضارية في العالم الاسلامي الى نشوء عددٍ من المذاهب الاسلامية تختلف كثيراً أو قليلاً في أصول الفقه (قواعده) وفي شيء من تفاصيل العبادات .

واتّفق أهل السنّة والجماعة على أن مصادر التشريع أربعة :

() القرآن الكريم .

(ب) الحديث (أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم) والسنة (أفعاله) .

(ج) الإجماع ، وهو اتّفاق أهل الحلّ والعَقْد على أمرٍ من الامور في عصر من العصور وفي بلد من البلدان .

(د) القياس ، وهو اجتهادٌ شخصيّ، لفقيهٍ من الفقهاء ، يُبنى في أساسه على القرآن الكريم والحديث .

أما المذاهب الاسلامية السائدة الى اليوم فهي خمسة :

المذهب الحَنَفيّ لصاحبه أبي حَنيفةَ النُعْمانُ بن ثابتٍ (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٨ م) ، وهو يأخذ بالرأي وتحكيم العقل وباستحسان ما تواضع (اتّفق عليه) الناس في المعاملات الى جانب ما جاء به الدين ؛ ثمّ المذهبُ المالكي لصاحبه مالكُ بن أنَسٍ (١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) وهو كثير الاعتماد على الحديث ولا يأخذ بالرأي ولا بالقياس إلاّ في النادر وعند الضرورة القُصوى ؛

ثمّ المذهب الشافعِيّ لصاحبه مُحَمَّدُ بن إدريسَ الشافعيّ (ت ٢٠٤ ه = ٨٢٠ م) وهو في الحقيقة مذهبٌ مجموع من مَذهبِ مالكٍ ومذهب أبي حنيفةّ؛ ثم المذهبُ الحَنبَلي لصاحبه أحمدَ بنِ حَنْبَلٍ (ت ٢٤٢ ه = ٨٥٥ م) وهو يعتمد الحديثَ ولا يقبلُ الرأيَ والقياسَ إلاّ اذا اضْطُرّ اليهما.

وكان هنالك مذاهب لأهل السُنّة والجماعة بادَتْ (نُسِيَتْ، تُرِكَ العملُ بها) أشهرُها المذهب الظاهري لصاحبه داوودَ الظاهريّ (ت ٢٧٠ ه = ٩١٠ م)، وكان يأخذ بظاهرِ كلام القرآن الكريم والحديث ولا يتأوّلُ شيئاً منهما، إلاّ اذا كانت قواعد البلاغة العربية تجيز ذلك، وعند الضرورة أيضاً.

والمذهب الخامس المعمول به الى اليوم هو المذهب الجَعْفري المنسوبُ الى جَعْفَرٍ الصادقِ (ت ١٤٨ ه = ٨٨٤ م)، وهو مجموع اجتهادات لجعفر او متأخّرة عن جعفرٍ. ولا يختلف المذهب الجَعْفري عن المذاهب السنّية في باب الاصول إلاّ بالقول بأن الايمان لا يَتِمّ إلا بالإقرار بوَلاية عليّ بن أبي طالبٍ ثم بالقول بأن الرسول قد نصّ على أن تكونَ الخلافةُ في عليّ وعَقِبِهِ.

وهنالك المذهبُ الزيديّ لصاحبه زيدِ بنِ عليّ (ت ١٢٥ ه)، وهو مذهب وَسَطٌ بين مذاهب السنة والمذهب الجعفري ويقوم على «جواز إمامةِ المَفْضول مَعَ وُجود الأفضل» (أي أن علياً كان أحقّ بالخلافة من أبي بكر وعمرَ وعُثمانَ، ولكنْ بما أن هؤلاء قد جاءوا الى الخلافة قبلــه فخلافتهم صحيحة، بينما الشيعة يَرْفُضون خِلافةَ هؤلاء).

ثمّ كان هنالك مذاهبُ شيعيةُ متطرّفة كالمذهب الإسماعيلي وما اشْتُقّ مِنه كمذهبِ القَرامطة مَثَلاً ومذهبِ غُلاةِ الشيعة الذين يُؤلّهون علياً. هذه مذاهبُ لا تدخل في نِطاق بحثنا لشُذوذها عن المذاهبِ الخمسة.

(د) العلوم العربية

في العصر العبّاسي اتّسع التأليفُ في العلوم الإسلامية كتفسير القرآن وجمع الاحاديث والفقه ، كما اتّسعَ التأليفُ في العلوم العربية كاللغة والنحو والبلاغة . ثم اتّسع التأليف أيضاً في العلوم الاجتماعية من التاريخ والجغرافية ، وفي العلوم الانسانية كآداب السلوك والادب والفلسفة .

(ﻫ) العلوم الدخيلة [1]

العلوم الدخيلة هي العلومُ الاجنبية التي نقلها العربُ من لغاتِ الامم غيرَهم (من الفارسية والهندسية ومن اليونانية خاصة) الى اللغة العربية . وقد تدارس العرب هذه العلوم وزادوا فيها وأصلحوا ما كان أهلها قد أخطأوا فيه حتى وجب أن يزول عنها اسم « العلوم الدخيلة » .

المنطق مجموع « قوانينَ يُعرف بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيات ، والحجج المفيدة للتصديقات ... والاصل في الادراك إنما هو المحسوسات بالحواسّ الخمس . وجميع الحيوانات (من الناطق وغيره) مشتركة في هذا الادراك ، وانما يتميّز الانسان من (البهائم) بادراك الكلّيّات وهي مجرّدةٌ من المحسوسات » .

والمنطق قسمان : تصوّر (إدراك ساذج لا يصحبه حكم معيّن) ثم تصديق (أي اقتناع بأمر بعد ثبوته بالبرهان) . والمنطق قديم العهد لأنه أصيل في الانسان . أما **علم المنطق** فقد دوّنه وبوّبه وخرّج فنونه وأقسامه فيلسوف اليونان ارسطو . وظل هذا العلم محتاجاً الى شيء من التبسيط والشرح فكتب فرفوريوس الصوريّ له مقدمةً تعرف باسم أيْساغوجي (المُدخل الى علم المنطق) . ولقد كان كتاب ايساغوجي لفرفوريوس عظيمَ القيمة بالاضافة الى أثره البالغِ في العرب وفي غيرِ العرب مَدىً طويلا . ووصل كتاب أيساغوجي الى العرب في نُقولٍ وشروحٍ متعدّدة لأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي

(١) هذا الفصل مبني في أصله على « إحصاء العلوم » للفارابي وعلى مقدمة ابن خلدون .

ولأبي بِشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) وعبد الله بن المقفع (القفطي ٢٢٠). وكذلك عُني العرب بمنطق أرسطو عناية فائقة، وسُمّي الفارابي وابن سينا المعلمَ الثانيَ والمعلمَ الثالث لاشتغالهما بمنطق أرسطو.

العلوم العددية أو علوم التعاليم وهي العلوم التي تجري في الأرقام والأعداد وفي النِسَب التي تكون بينها من الناحية النظرية والناحية العملية. وأول هذه العلوم الارثماطيقي أو علم العدد وهو قسمان: نظري (يبحث في الاعداد مطلقةً مجرّدة في الذهن عن الاجسام) ثم عمليّ (يبحثُ في الاعداد من حيثُ دلالَتُها على المعدودات، مثل خمسةِ رجالٍ وسبعةِ دنانيرَ وألفِ دِرْهَم الخ، وذلك ما يتعاطاه الناس عادة في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية، أو ما يعرف بعلم الحساب).

ومن العلوم العدديّة علم الجبر والمقابلة، وهو صناعة يُستخرج بها العدد المجهول من قِبَلِ المعلوم المفروض، اذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك.

وللجبر والمقابلة تعريفٌ ومثل مضروب مُثبتان في كتب كثيرة هما:

الجبر هو الزّيادة في كل ناقصٍ حتى لا ينقص (حتى لا يبقى ناقصاً)؛ والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون في الجهتين (طرفي المعادلة) نوعان متجانسان. فاذا كان لدينا معادلة هي:

١٠٠ — ١٠ س = ٧٠

فانها تصبح بالجبر ١٠٠ = ٧٠ + ١٠ س

ثم تصبح بالمقابلة ١٠٠ — ٧٠ = ١٠ س

أو ٣٠ = ١٠ س

ومنها علم الهندسة (أو علم التقدير)، وهو أيضاً قسمان: قسم نظري يبحث في خواصّ المقاديرِ المتّصلة كالخطّ والسطح والجسم، ثم المقادير المنفصلة كالاعداد التي تقيم النِسَبَ بين تلك المقادير كقولنا: كل مثلّث فزواياه مثل (زاويتين) قائمتين؛ كل خطّين متوازين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا الى غير نهاية؛ كل خطّين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما

متساويتان. والكتاب المترجم لليونانيين (من تأليف اليونانيين) في هذه الصناعة هو كتاب أُقليدس، ويُسَمّى كتاب الأصول او كتاب الأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلّمين. هذا الكتاب نقل إلى العربية في أيام أبي جعفرٍ المنصور ثم نقل مِراراً بعد ذلك، نقله حُنينُ بن اسحق وثابتُ ابن قرّة ويوسف بن الحجّاج.

وفي فضل الهندسة النظرية يقول ابن خلدون: «واعلمْ أن الهندسة تُفيدُ صاحبَها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره، لأن براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة الترتيب».

ومن فروع الهندسةِ الهندسةُ المخصوصة بالاشكال الكُرِيّة والمخروطات.

أما الهندسة العملية (أو المِساحة) فهي الجانب العملي المتعلّق بالبناء والنجارة وصنع التماثيل وجرّ الاثقال وما الى ذلك.

ومن العلوم العددية الداخلة في فروع الهندسة علمُ المناظر أو المناظرة (البصريّات)، وهو علم يتبيّن به اسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها (وقوع أسباب الغلط) بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شُعاعي رأسه نقطة بصر الباصر وقاعدته (الشيء) المَرْئي. ثم يقع الغلطُ كثيراً في رُؤْية القريبِ كبيراً والبعيد صغيراً. وكذا (تُرى) الاشباح الصغيرة تحت الماء (و) وراء الاجسام الشفّافة كبيرة، والنقط النازلة من المطر خطّاً مستقيماً.

والبصر يكون بشعاع ينفُذ في الهواء أو في جسم مُشِفٍّ يَماسّ ما بين أبصارنا الى أن يقع على الشيء المنظور اليه. والشعاعات النافذة في الأجسام المشفّة اما أن تكون مستقيمةً، وهي التي تخرج على سَمْت البصر ثم لا يعترضُها حاجز، أو أن تكونَ منعطفة إذا مرت في مِرآة (عَدِسَة أو جسم شفّاف أكثف من الهواء) تعوقها عن النفوذ على استقامة، فتنعطف منحرفةً الى أحد جوانبِ المرآة، ثم تمتد في الجانب الذي انحرفتْ اليه مارةً ما بين يديِ الناظر. واما أن تكون منعكسة تَرْجِعُ عن المِرآة في طريقها

التي كانت قد سلكتها أولاً حتى تقع على جسم الناظر الذي منه خرج (الشعاع) فيرى الانسانُ الناظرُ نفسه بذلك الشعاع نفسه. واما أن تكون منكسرة ترجع من المرآة الى جهة الناظر الذي من بصره[١] خرج (الشعاع) فتمتد منحرفة عنه الى أحد جوانبه فتقع على شيء آخر إما خلفَ الناظر أو عن يمينه أو عن يساره أو فوقه، فيرى الانسان ما خلفه أو في أحد جوانبه.

ولعلم المناظر فائدتان: معرفةُ رؤية الأهلّة وحصول الكسوفات في البلدان المختلفة؛ ثم تقدير المساحات والمسافات حيث يتعذّر استعمالُ الآلات العادية كارتفاعات الاشجار والحيطان الطوال والجبال وعرْض الأودية والأنهار وعمقها وأبعاد الغيوم والاجرام السماوية إما بآلات أو بغير آلات.

ومن العلوم العددية أيضاً علم الهيئة، وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحرّكة والمتحيّرة[٢]، ويستدلّ بكيفية تلك الحركات على أشكالِ وأوضاع للافلاك. وكان لليونان عناية برَصْد الاجرام السماوية بآلاتٍ تُسمّى عندهم ذاتَ الحَلَق وتُسمّى أيضاً الأسْطُرلابَ.

ويلحق بعلم الهيئة أو علم الفلك فنّ التنجيم، وهو الاستدلال من حركات الكواكب وأوضاعها ومكانها من منازلها على حوادث المستقبل.

وأشهرُ المنجّمين العرب في الشرقِ وفي الغرب أيضاً أبو مَعْشَرٍ جَعْفَرُ ابن محمّدِ بن عُمَرَ البَلْخي المعروف بلقب «أبي مَعْشَرٍ الفلكيّ». كان أبو معشرَ في أول الأمر من رُواة الحديث، فلمّا أشرفَ على الخمسين

---

(١) هذه نظرية افلاطون في النظر: خروج النور من العين لا انعكاس النور عن الجسم المنظور الى العين.

(٢) حركات النجوم الثابتة في رأي العين. الكواكب المتحيرة: التي تظهر للعين كأنها تخالف سائر الكواكب في حركتها من الغرب الى الشرق (كالقمر والزهرة) فان القمر أول ما يبدو (في أول الشهر القمري) يبرز في الغرب ثم يتابع سيره غرباً. وفي الليلة التالية يبرز في الغرب أيضاً، ولكن أقرب الى الشرق، ثم يتابع سيره غرباً. هذه القضية تتعلق بنظام بطليموس الفلكي وسيأتي شيء من بسط هذا النظام عند الكلام على ابن طفيل.

أو كاد مال الى علم العدد وعلم الفَلَك ثم قَصَرَ اهتمامَه على التنجيم . وقد كانت وفاتُه في بلدة واسط ، سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٦ م) . أما أشهر كتب أبي معشرٍ فمنها : المُدْخل الكبير الى علم أحكام النجوم ، كتاب مواليد الرجال والنساء ، كتاب الطوالع والنجوم ، وكلّ هذه في التنجيم . ولـــه رسالة في علم الاسطرلاب .

ومن الفنون المتعلّقة بعلم الهيئة من جانب وبفن التنجيم من جانب آخر علم الازياج . والزيج جدول تُثبت فيه حركات كل كوكب بمفرده مع بلوغه الى الاوج وانحطاطه الى الحضيض او الذَنَب (اقترابه من الشمس وابتعاده عنها) ومع ميوله (أنواع ميله) ومطالعه ومغاربه الخ .

ومن العلوم العددية أيضاً الموسيقى ، وهي أيضاً قسمان : قسمٌ نظري يتناول المعرفةَ بمقاديرِ الاصوات وفَتَرات النَقْر وتآلف الالحان واستخراج النَغَم وتركيب الألحان ، ثم المعرفة بالاصوات الطبيعية والصناعية وبالآلات التي تُخرج الاصوات . أما الموسيقى العملية فهي حسن أداء الانغام والعزف على الآلات .

ويلحق بالعلوم العددية علم الحِيَل : استعمالُ الآلات في تحريك الاثقال .

ومن العلوم الدخيلة **الطبيعيات** وهي البحث في الاجسام من حيثُ اتصالُها بالحركة والسكون ومن حيث تعلّق الاسباب بها لإحالتها من حالٍ الى حال . وهي تبحث في الاجسام السماوية (التي كان القدماء يظنّون انها بسيطة غير مركّبة ولا قابلة للكون والفساد : للتحوّل من صورة الى صورة) وفي الاجسام التي في عالمنا . وتنطوي الطبيعيات على علم الجماد (المعادن الموجودة في الطبيعة خالصةً كالذهب والحديد ، ثم المعادن التي لا تكون في الطبيعة الا مركّبات كالملح والفحم) ، كما تنطوي على علم النبات وعلم الحيوان ثم على علم الطِب والصيدلة ، وعلى بحث النفس فيما يتعلّق بالحواس وعملية التفكير .

والغاية من الطِب حفظ الصحة وردّها اذا فُقدت . وكان الاقدمون

يعتقدون أن المرض أنحراف في المزاج ، وذلك أن الانسان مؤلف من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتّراب والنار) ومن الطبائع الاربع (الصفراء والسوداء والدم والبلغم) ؛ وأن صِحة الجسم تدوم ما دام المزاج (المقادير الموجودة في الجسم من مواد هذه الطبائع) متكافئاً ، فاذا تبدّل المزاج عمّا يجب أن يكون عليه مَرِضَ الانسان.

وكان عند العرب طِبّ فِطري موجود في البادية يَعْرِفه عادةً شُيوخُ القبيلة وعجائزها ، وهو يخطىء ويصيب لأنه مَبنيٌّ على التجربة القاصرة. أما الطبّ المِزاجي (علم الطب) فقد أخذه العرب عن الفرس وعن اليونان قبل الاسلام وبعدَه ؛ ولكنّ الطبَّ المأخوذ عن اليونان والفرس والهنود في العصر العباسي كان كثيراً جداً.

أما الكلام على النفس فسيرد عند معظم الفلاسفة بالتفصيل.

ومن فروع الطبيعيات الكيمياء ، وكانتِ الكيمياء قسمين : علمَ الكيمياء القائمَ على التجاربِ العلمية ، ثم فن الصَنْعة ، وهو محاولةُ تحويل العناصر الخسيسةِ كالرَصاصِ والنُحاس الى عناصرَ شريفةٍ كالفضة والذهب.

ومن العلوم الدخيلة **الإلهيات** أو علم **ما بعد الطبيعة** (ما وراء الطبيعة) ؛ وهو يتناول الكلام على المبادىء العامة في الفلسفة كالصورة والمادّة والعِلَلِ والاسباب والحركة ، وقد سَمّاه أرسطو «سَمْع الكِيان» ؛ وسُمّي الفلسفة الاولى. ثم ان الاسكندرانيين ألْحقوا بعلم ما وراء الطبيعة جميع المغيّبات كالبحث في الله وأصل النفس ومصيرِها والنبوة الخ.

وسيأتي الكلام على الالهيّات مفصلاً في فصل الفارابي وغيره ، كما جاء مفصلاً ، عند الكلام على أرسطو.

للتوسّع والمطالعة

— الثقافة العربية في رعاية الشرق الاوسط ، تأليف جورج سارطون (نقلها الى العربية عمر فرّوخ) ، بيروت (المكتب التجاري) ١٩٦٤ م.

– كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، تأليف جويدي (ترجمة محبّ الدين الخطيب) ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م
– تاريخ التمدّن الاسلامي ، تأليف جرجي زيدان (الجزء الثالث) .
– تراث مصر في الحضارة الاسلامية ، تأليف عبد الرحمن زكي ، القاهرة (دار النيل للطباعة) ١٩٥١ م .
– تاريخ العلم القديم في العصر الذهبي ، تأليف جورج سارطون (ترجمة ابواهيم مدكور وغيره) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٧–١٦٩١م .
– عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت (المكتبة العلمية ومطبعتها) ١٩٥٢ م .
– علم الطبيعة : نشوءه وتطوّره ورقيّه الحديث ، تأليف مصطفى نظيف ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٧ م .
– الكيمياء عند العرب ، تأليف روحي الخالدي ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ م .
– علم الفلك – تاريخه عند العرب في العصور الوسطى ، تأليف كارلو نللينو ، رومية ١٩١١ .
– تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، تأليف قدري طوقان ، القاهرة (دار القلم) ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م .
– تاريخ النبات عند العرب ، تأليف أحمد عيسى ، القاهرة (مطبعة الاعتماد) ١٩٤٤ م .
– جهود المسلمين في الجغرافية ، تأليف نفيس أحمد (ترجمة فتحي عثمان) ، القاهرة (دار القلم) ١٩٤٧ م .
– الطبّ العربي ، تأليف أحمد عزّت قيسي ومحمّد علي وصفي) ، بغداد (مطبعة الرابطة) ١٩٥٢ م .
– اللب في الاسلام والطبّ ، تأليف أحمد شوكت الشطّيّ ، دمشق (مطبعة الجامعة السورية) ١٩٦٠ م .

ـ الطبّ العربي ، تأليف أمين أسعد خير الله ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٤٦ م .
ـ مآثر العرب في العلوم الطبّيّة ، تأليف الدكتور سامي حدّاد ، بيروت (مطبعة الريحاني) ١٩٣٩ م .
ـ تاريخ البيمارستانات في الاسلام ، تأليف أحمد عيسى ، دمشق (المطبعة الهاشميّة) ١٩٣٩ م .
ـ مقدّمة ابن خلدون
ـ قصّة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، تأليف الشيخ نديم الجسر ، طرابلس ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م .
ـ في الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيق ، تأليف ابراهيم مدكور ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
ـ مناهج البحث عند مفكّري الاسلام ، تأليف علي سامي النشّار ، القاهرة ١٩٤٦ م .
ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، تأليف عبد الحليم محمود ، القاهرة (الانجلو) ١٩٥٧ م .
ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ده بور (نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة) ، القاهرة
ـ فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة (مطبعة الازهر) ١٩٤٢ م .

النَّقْلُ والنَّقَلَة

بواعث النقل

كانت البواعثُ على نقل الفلسفات الى اللغة العربية جَمّةً :

أ ــ احتكاك العرب بغيرهم من الامم . لما احتكَّ العربُ بغيرهم من الامم أدركوا ان عند تلك الامم ثقافات يَحْسُنُ الاستفادةُ منها .

ب ــ حاجتهم الى علوم ليست عندهم . جاء الاسلام بفروضٍ كثيرة من الصيام والصلاة والحجّ مما يحتاج الى حُسبانٍ وتقويم ، فاحتاج المسلمون الى علوم تسهّل عليهم هذا الحُسبانَ فنقلوا الى العربية كتبَ الرياضيات والفَلَك خاصة . وكذلك احتاجوا في اوّل امرِهم الى الطبّ ، لأن الطبّ العربي كان مَبْنياً على الاختبار وحدَه لا على العلم والاختبار معاً ، وكان يصيب أحياناً ، الا ان المعالجة به لم تكن دائماً ذاتَ نتائجَ سريعة .

ج ــ القرآن الكريم وحثه على التفكير . والقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تَحُثّ على التفكير في خَلْق السموات والأرض وفي تركيب جسم الانسان . فاذا أضفْنا ذلك إلى رَغبة الانسان الطبيعية في البحث عن المجهولات ، أدركنا ان حثّ القرآنِ للمسلمين على التفكير في العالم الذي حولَنا كان باعثاً قوياً على طلب العلم . إن القرآن الكريم يَحُثّ المسلمين على التفكير في السموات والارض وفي أنفسهم وفي كل ما حولَهم ، فمِنْ ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران (٣ : ١٨٩ ــ ١٩١) : « ولله مُلكُ السموات والارض ، واللهُ على كل شيء قدير . ان في خَلْق السمواتِ والارض واختلافِ الليلِ والنهار لآياتٍ لأولي الألباب : الذين يَذْكُرون الله قياماً وقُعوداً وعلى جنُوبهم ؛ ويتفكّرون في خلق السموات والارض : ربَّنا ، ما خلَقتَ هذا

باطلاً ، سُبحانَكَ فَقِنا عذاب النار » . ثم هنالك آياتٌ تدعو إلى التفكير والتفقّه ، وتحضّ على العلم ، تعيا على الحصر .

ولقد عرض ابن رشد لهذه الناحية في مَطلع رسالتَيْهِ : فصل المقال .. » و « الكشف عن مناهج الادلة ... » بالتفصيل .

د ــ العلم من توابع استبحار المدنية . حينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الترف ويَستَبْحِرُ العُمران تتّجه النفوس أيضاً الى البحث في العلم والى التفكير ضَرورة ؛ ولم يَشُذَّ العربُ عن ذلك .

إن الاسلام اذن واتساعَ الامبراطورية وحاجةَ العرب إلى ما عندَ الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلبِ الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية .

بدء النقل

تُجمِعُ المصادرُ والمراجعُ على أن اهتمامَ العرب بالعلوم اليونانية خاصّةً بدأ منذ العصر الأموي : وهم يذكرون ان خالدَ بنَ يزيدَ بنِ مُعاويةَ المُتَوفى سَنةَ ٨٥ هـ (٧٠٤ م) لما يئس من الفوز بالخِلافة ، بعدَ انتقال الخِلافة من الفرع السُفياني الى الفرع المَرْواني ، انقلب الى العلم ودَرَسَ الكيمياء خاصةً على راهب إسكندرانيّ اسمُه مريانوس ، ثم امر بنقل كتب الصَنعة (الكيمياء) إلى العربية . وكذلك بدأ نقل الطِب في العصر الاموي الاموي ايضاً ، ولكنْ لم يصلْ إلينا شيء مكتوب من العصر الأموي .

أمّا النُقولُ غير العلمية من غير العربية الى العربية فكانت كثيرةً منذ العصر الجاهلي . انّ وِفادات العربِ وسِفاراتِهم إلى بَلاط فارسَ في الأكثر والى بَلاط القسطنطينية في الأقلّ (كرِحْلة امرِىء القيسِ إلى القسطنطينية مثلاً) كانت تقتضي أنْ يكونَ ثَمّتَ نقلٌ بين العرب وبين الفرس والروم من العربية الى الفارسية واليونانية ومنهما الى العربية .

وكذلك يبدو أنه كان ثمّت منذ الجاهلية نُقولٌ تامّة أو جزئية من التوراة والانجيل الموجودَيْنِ بأيدي الناس ، ففي الأدب العربي دَلالات على أن

مثلَ هذه النقول كانت موجودةً ومعروفة[(١)]. ولكنّ هذه كلّها بعيدةٌ عمّا نحن بسبيله .

ومن ابرز ميزات الدور الاول للنقل الذي انتهى في خلافة ابي جعفر المنصور (ت ١٥٨ هـ = ٧٧٥ م) أن الافراد كانوا يقومون بالنقل رغبةً منهم هم في ذلك كما فعل عبدُ الله بن المقفع المشهورُ (ت ١٤٢ هـ = ٧٤٩ م) حينما نقل بعض كتب السُلوك من الفارسة الى العربية . ويُنسب لعبد الله ابن المقفع هذا نقل بعض كتب ارسطو في المنطق ، ثم كتاب ايْساغوجي لفرفوريوس وشيءٌ من الطب (من للغة الفارسية) الى اللغة العربية . ولكنْ لعل هنالك رجلاً آخر اسمهُ عبد الله ابن المقفع (بن ساويرس) نَقَلَ كتب الفلسفة والمنطق والطب التي يُنسب نقلها وهْماً الى عبد الله ابن المقفع صاحبِ كتابِ كليلة ودمنة .

ومنذ أيام ابي جعفرِ المنصورِ أصبح النقلِ في رِعاية الدولة ، وعلى ذلك سار هارون الرشيدُ والمأمون فاتسعت حركةُ النقل من اليونانية الى العربية .

اتساع النقل الى العربية

«كانت الفلسفةُ ظاهرةً في اليونان والروم (البيزنطيين) من قَبل شريعة المسيح عليه السلام . فلما تنصّرت الرومُ مُنعوا منها ومُنع الناس من التكلم في شيء من الفلسفة ، اذ كانت بضد الشرائع النبوية . ثم ان الروم ارتدت عائدة الى مذهب الفلاسفة . ثم عادت النصرانية الى حالها» فعاد المنعُ عن كتبِ الفلاسفة وخُزنت تلك الكتبُ في أقبية مُوصَدة حتى لا تَصِلَ إليها الأيدي .

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يَتَتَبّعون كتبَ العلم والفلسفة في

(١) GAL I 219 ff , Suppl I 362 f. ؛ مجلة المشرق (بيروت) المجلد الرابع ، العدد الثالث ؟ (شباط – فبراير ١٩٠١) ص ٩٧ وما بعدها : نسخ عربية قديمة في الشرق من الإنجيل الطاهر ، بقلم الأب لويس شيخو اليسوعي

اللغة اليونانية لينقلوها إلى اللغة العربية ، وكانوا يَبْذُلون في ذلك الأموال . وكان بعض اثرياء المسلمين يذهبون الى بلاد الروم ويصطحبون معهم افراداً يُحْسِنون اللغة اليونانية ليشتروا لهمُ الكتب الفلسفية ، كبني المُنَجّم مثلاً على ما سياتي في مكانه .

ولما جاء المأمون ، واتسعت دائرة النقل كثيراً ، أنشأ « دار الحكمة » في بغداد ووقفَ عليها الأموالَ للذين يريدون ان ينقطعوا الى نقل الكتب الفلسفية الى اللغة العربية . اما سببُ اتّساع تلك الحركة في عهد المأمون فهو ان المأمون لما انتصر على الروم (٢١٥ ه = ٨٣٠ م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم اهتبل الفرصةَ واحبّ أن يأخذَ في شروط الصلح مكانَ المالِ كتباً . وقد ظن توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسباً . امـا المأمون فعدّه نعمة عظيمة .

على ان مؤرخي العرب يَرْوُون في طلب المأمون لكتب الفلسفة اليونانية قصّة هي ان الخليفة المأمون رأى في المنام أرسطوطاليس وكلّمه في امور وأعْجبَ به . فلما استيقظ تعلقتْ همّته بنقل الكتب اليونانية فكتب الى ملك الروم يطلب منه كتباً لفلاسفة اليونان . وكان ملوك اليونان ، لما انتصرتِ النصرانية في بلادها ، قد جمعوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه . ففتح ملك الروم هذا الهيكل وأرسل خمسةَ أحمالٍ من كتب الحكمة الى المأمون ، بعد ان كان طولُ الزمن قد افسد كثيراً من هذه الكتب بالرطوبة والعيث ..

فنقل كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية لم يجر اتفاقاً ولا اعتباطاً ، وانما كان سياسة للدولة وحُباً بالعلم من الافراد .

اتجاه النقـــل

ومما يدل على تفهّم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها انهم بدأوا اولَ ما بدأوا ، بكتب العلم العملية لا بكتبِ الفلسفة النظرية . لقد

كان العرب في اوّل امرهم بحاجة إلى كتب الرياضيات والفَلَك لتعيين مواقيتِ الصَوم والصَلاة والحجّ ، والى كتب الطِبّ لصَلاح ابدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب اولاً .

ولما كثرت لديهم كتبُ العلوم اتجهوا صوبَ كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الثقافية .

مكانة الناقلين

ان الذين اشتغلوا بنقل كتب العلم والفلسفة الى اللغة العربية كانوا طبَقات . ومع ان هؤلاء قد وضعوا كتباً وَضْعاً ، فوق ما نقلوا ، فاننا لن نعالج إنتاجهم إلاّ على انه « نقل » فقط ، لا تأليف . وسبب ذلك أمران : اولـُهما إنه لم يكن لهم آراءٌ تستحق الدرس ، فان كل ما ذكروه في الكتب التي ادّعَوْا انهم وضعوها انما هو مُنتزَع من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها او نقلوها مَعَ شيء كثير من الغموض . واما ثاني السببين فهو أن هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالهم تكسّباً للمال : إنّ كتبهم هذه لم تمثّلْ نَزَعاتِهم الفكريةَ بل مثلتْ رَغبةَ الذين كانوا يطلبون منهم نقل الكتب التي نقلوها ؛ وكثيراً ما اتفق ان ينقُلَ الطبيبُ كتاباً في الرياضيات او ما وراء الطبيعة ، او أن ينقل الرياضي كتاباً في الطِبّ او السياسة .

ومع هذا كلّه فإنّ هؤلاء الناقلين قد نَفَعوا العرَبَ والثقافةَ العربية : انّهم مكّنوا العربَ من الاطّلاع على الفلسفة اليونانية في زَمَنٍ متقدّم ؛ ولولاهم لتأخّرتْ نشأة الفلسفة الاسلامية . لقد كان أمام العرب أحدٌ طريقين :

(أ) إمّا أن يقبلَ العرب أن يَنْقُلَ لهمُ الفلسفةَ اليونانيةَ هؤلاء الافراد الذين لم يكونوا دائماً أهلاً لِمثل هذا العمل ؛

(ب) وإما أن ينتظروا حتى يتعلّموا همُ اللغةَ اليونانية ويطّلعوا على فلسفة اليونانيّين في مصادرها الأصلية ولغتها الأصلية .

ولقد فضّل العربُ السبيلَ الأولى ؛ ولو أنهم سلَكوا السبيلَ الثانية لكان بالإمكان أن يَحدُثَ أحدُ الامور التالية :

(أ) إمّا أن يَخْسَرَ العربُ رَغبتَهم في نقل هذه الفلسفة ؛

(ب) وإمّا أن تكون البقيّة الباقية من كتب الفلسفة اليونانية قد ضاعت بعواملَ مختلفة كما اتّفق لكثيرٍ من كتبها قبلَ ذلك .

(ج) وإما أنْ تَتأخّرَ نهضتُهُمُ الفكرية كثيراً ، فان تعلّم اللغةِ ليس عملاً عارضاً في حياة الانسان : إن الانسان يحتاجُ في اتقان اللغات الى جوّ من الرغبة في اللغات . ولعلّ العرب ما كانوا يقْدرون على ذلك قبلَ قرن كامل من الدهر . أضف الى ذلك أن العرب كانوا يرَوْنَ أن لغتهم فوق اللغات وأدبَهم فوق آداب الأمم ، فلم يكن بالامكان أن تجد اللغةُ اليونانية في ذلك الحين من الاتقان والرواج ما تجده اللغةُ الانكليزية اليوم بين المثقّفين في الهند — هذا مع العلم بأنّ كثيرين من المثقّفين في الهند اليوم ممن يحذقون اللغة الانكليزية لا يُجيدون لغاتِهمُ القومية .

طبقات النقلة

فيما يلي اجمالٌ لطبقات النقلة :

١ — كان هناك افرادٌ منذ العصر الأموي نقلوا الكتب ابتداءً من عند انفسهم او بطلبٍ من غيرهم ؛ من هؤلاء اصطفن القديمُ وهو اصطفن الاسكندراني ثم عبدُ الله بن المقفّع .

٢ — آل ماسرجويه . اولهم ماسرجويه الطبيبُ وكان يهوديَّ الدين سُرياني اللغة بَصْريّ الدار . ويقال إنه بدأ بالنقل منذ أيامٍ الدولة الأموية قبل خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩—١٠١ هـ) ؛ وعُمِّر ماسرجويه حتى أدرك ابا نواس . وقد نقل ماسرجويه كتاب القس اهرن بن أعْيَنَ الاسكندراني . ولماسرجويه ايضاً كناش (مجموع) في الغذاء ، وكتاب في العين .

٣ — آل بختيشوع ، وهم نصارى نساطرة كانت لغتهم السريانية . وقد اشتهر منهم في صناعة الطب ستة اجيال ؛ فمنهم :

(أ) جورجيس بن بختيشوع . كان جورجيس طبيباً ماهراً ، وكان رئيساً

للاطباء في مارستان[1] جنديسابور ، استقدمه المنصور سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) الى بغداد ليداويَه ، ثم جعله طبيبه الخاص . وكان جورجيس ناقلاً من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية . ويقال إنّ له كناشاً مشهوراً (مجموعاً في الطب) نقله حنين بن اسحق الى العربية .

(ب) ابنه بختيشوع بن جورجيس . لما ترك جورجيس جنديسابور خلفه ابنه بختيشوع هنالك على المارستان . فلما مَرِضَ الهادي سنة ١٧٠ هـ استُدعيَ بختيشوع الى بغداد ولكنه عاد بعد موت الهادي الى جنديسابور . ثم لما مرض الرشيد أُتِيَ به مرةً ثانية . وقد نال بختيشوع عند الرشيد حظوة فجعله الرشيد رئيس الاطباء . وتُوفي بختيشوع سنة ٢١٣ هـ (٨٢٨ م) .

(ج) جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس ، كان طبيباً كأبيه خدم هرون الرشيد ثلاثاً وعشرين سنة ثم خدم الامين والمأمون . وله كتب موضوعة منها : رسالة في المطعم والمشرب — رسالة مختصرة في الطب — كتاب في صنعة البَخور .

ثم توالى نفر من آل بختيشوع اشتغلوا بالطب وبالنقل منهم بختيشوع بن جبرائيل (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) وجبرائيل بن عبيد الله (ت ٣٩٦ هـ = ١٠٠٦ م) وعبد الله بن جبرائيل (ت بُعيد ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨) .

٤ — آل ماسويه . كان ماسويه تلميذاً (يعني متمرناً) في مارستان جنديسابور فغضب عليه جبرائيل بن بختيشوع واخرجه منه . فجاء ماسويه الى بغداد واختُصّ بالتكحيل (تطبيب العيون) ولَقِيَ توفيقاً عظيماً . وكان مسيحياً سريانياً .

وجاء بعد ماسويه ابنه ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، وكان فاضلاً خبيراً بصناعة الطب ، ولاّه الرشيد ترجمة كتب يونانية وجدها في انقرة وعَمورية . وقد توفي يوحنا بن ماسويه في سامرّا (٢٤٣ = ٨٥٦ م) . ولابن ماسويه

---

(١) مارستان أو بيمارستان تركيب مزجي فارسي معنـاه المستشفى في الأصل . أمـا وجه اشتقاقه فغامض الدلالة : مار الحية ، ستان المكان Station ، أما بي في بيمارستان فمعناها : بلا (الباء : حرف جر ، لا النافية) .

تصانيف منها : كتاب البرهان – كتاب الحُمّيَات – كتاب الاغذية والاشربة – كتاب في الجُذام ، لم يسبقه احد اليه – كتاب الادوية المسهلة – كتاب السموم وعلاجها – كتاب تدبير الاصحاء – كتاب تركيب خلق الانسان (التشريح) – كتاب الحيلة للبرء .

وكان ميخائيل بن ماسويه (اخو يوحنا) طبيباً مقتدراً معتدّاً بنفسه لا يقيم وزناً لغيره من الاطباء ، ولكنه كان يصيب التطبيب .

وهنالك عدد من النقلة أكثر شهرة من أصحاب تلك الطبقات كآل حنين وآل ثابت بن قُرّة وآل موسى المنجّم سنخص نفراً منهم بفصول موجزة . كما أن هنالك نفراً أقلّ شهرة منهم الحجّاج بن مطر (المطران) ويحيى بن البطريق (ت ٢٠٠ ه = ٨١٥ م) ، وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي (ت ٢٢٠ ه = ٨٣٥ م) ، وحُبيش بن الحسن ابن اخت حنين ابن اسحق ، وأبو بِشْر متّي بن يونس (يونان) القنّائي (ت ٣٢٨ ه = ٩٤٠ م) وأبو عليّ بن زَرْع (ت ٣٢٨ ه = ٩٣٠ م) .

طريقة النقل

للنقل طريقتان :

(أ) – الطريقة اللفظية ، وهي طريقة يوحنا بن البطريق وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي ، وذلك ان يأتي الناقل الى النصّ وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يوَدّ نقله .

هذه الطريقة رديئة لوجهين : احدهما إن كثيراً من الكلمات في كل لغة لا مُرادفَ لها في سائر اللغات ، ثم ان لكل لغة تركيباً اسنادياً (تركيباً للجمل) يخالف سائرَ اللغات ، اضف الى ذلك ان المجازات والتشابيه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة . وكانت المشكلة الكبرى ان النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية الى العربية رأساً ، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية الى السُريانية ، ثم يأتي آخرون ينقلونها من السريانية الى العربية من جديد . ولكي ندرك سيئات هذه الطريقة نَضرب المثل التالي :

للروائي الانكليزي وليم شكسبير مسرحيةٌ اسمُها هَمْلتْ فيها شطر من الشعر سننقله بالطريقة اللفظية ، ننقله الى الافرنسية ثم من الافرنسية الى العربية (كما كانت الكتب الفلسفية تنقل احياناً من اليونانية الى السريانية ثم من السُّريانية الى العربية) :

To be, or not to be : that is the question ;
être ou ne pas ètre : c'est la question :
سؤال اا هو هذا الكون لا او الـــكون

ان النقل اللفظي لا يؤدّي المعنى هنا ابداً ، كيفما اردت ان تركّب هذه الكلمات ، حتى لو اقتضت الحال ان تبدل بعضها ... اما المعنى الذي قصده الشاعر فهو :

القضية قضية حياة او موت !

فاذا كان هذا حالَ النقلِ اللفظي في جُملة واحدةٍ ، فكيف يكونُ امرُ نقل كتاب برُمّته على هذا الاساس ؟

من هذه الطريقة تسرّبتْ اكثرُ الأخطاء التي ضلّلت العربَ وشَغَلَتْهم زمناً طويلاً ، ثم تنبّهوا لها بعد حين . وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلت بهـــذه الطريقة الى ان تُصلَح فيما بعد ...

(ب) الطريقة المعنوية ، طريقة حُنين بن اسحق . وذلك ان يأتي الناقل الى الجملة فيُحَصّلَ معناها في ذهنه ثم يعبرَ عنها من اللغة الأخرى بجمُلة تطابقها في المعنى ، سواءٌ آستوتِ الجملتانِ في عدد الكلمات أمِ اختلفتا .

حنين بن اسحاق

هو ابو زيد حُنين بن اسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) من نصارى الحيرة بالعراق (قرب الكوفة على الفرات) ، نسطوري النِحلة سُرياني اللغة .

ولد حنين سنة ١٩٤ هـ (٨١٠ م) في الحيرة حيث كان ابوه صيدلانياً . ولما بدأ يتلقى الطب على يوحنا بن ماسويه حدثت بينهما وَحشة فأهانَ يوحنّا

حنيناً بقوله : « ما لأهلِ الحيرة ولتعلُّمِ صناعة الطبّ .. اذهب واشتغل بالصيرفة كأبناء بلدك » . ثم طرده من حضرته . ذهب حنين إلى بلاد الروم (آسية الصغرى) وتعلم هناك اللغة اليونانية وصناعة الطب . ثم زار الاسكندرية لطلب الفلسفة وزار فارس لصناعة الطب . ولما عاد من رحلته هذه استقر حيناً في البصرة واتقن اللغة العربية على الخليل بن احمد أشهر علماء العربية يومذاك . ثم انه انتقل الى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه المأمون رئاسة دار الحكمة للنقل . وكذلك نال حظوة عند الخليفة المتوكل . وفي بغداد اصبح حنين اشهرَ الاطباء واشهر النقلة .

وكثر حسدُ الناس لحنينٍ فكان خصومه في صناعة الطب يقولون : ما لحنين والطبِ ، انما هو ناقلٌ لهذه الكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصُنّاع الأجرة على صناعتهم ، ولا فرقَ بينَه وبينهم . وإنه كالقَينِ يصنع السيف ولا يستطيع ان يَضرِب به ، فما له ولصناعة الطب وهو لم يُحكِم النظرَ في عِلَلِها وامراضِها وانما قصدُه التشبّه بنا ليُقالَ : حنينٌ المتطبّب لا حنين الناقل !

وكان في ذلك الحين حركة ثائرة في بلاد اليونان هي النزاع الديني القائم على تكريم الإيقونات (الصور والتماثيل الدينية) او إلغائها . وكان حنينٌ لا يؤمن بالتعبّد للصور والتماثيل ، وكان يتظاهر بذلك . وقد تَفَل ذات يوم على ايقونة للمسيح وامه فأهانه الجاثليق Catholicos (رئيسه الديني) وحرمه ، فحزّ ذلك في نفس حنين فاغتمّ ومات منتحراً بالسم — في السادس من صفر ٢٦٠ (٣٠ تشرين الثاني — نوفمبر ٨٧٣ م) .

ولحنين بن اسحق كتب كثيرة متنوعة الموضوعات . ثم ان بعضُها نُقول من اليونانية ، وبعضها اصلاح لنقول سابقة ؛ وربما كان بعضها تأليفاً ايضاً . واكثر كتبه على طريقة المسألة والجواب .

(أ) الكتب الطبية : كتاب في العين — كتاب التِر ياق — كتاب في ان الطبيب الفاضل يجب ان يكون فيلسوفاً — شرح كتاب الغذاء لابقراط —

مقالة في تدبير الناقهين — كتاب في النبض — كتاب في الحُمّيّات — كتاب حفظ الاسنان — كتاب اوجاع المعِدة . واكثر كتبه الطبية شروح لكتب جالينوس او اختصار لها : اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة — جوامع كتاب جالينوس في الذُبول — ثمار السَبْعَ عَشْرَةَ مقالةً الموجودةِ من تفسير جالينوس لكتاب ابذميا (Epidemia — الوباء) لأبقراط .

(ب) الكتب الفلسفية : كتاب السماء والعالم — كتاب في المنطق — كتاب فيما يقرأ قبل كتب افلاطون — كتاب قاطيغورياس — كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء — شرح كتاب الفراسة لارسطوطاليس — كتاب في ادراك حقيقة الاديـــان .

ثابت بن قرة

ولد ابو الحسن ثابت بن قُرّة سنة ٢١١ هـ (٨٢٦ م) في حَرّان على دين الصابئة (الوثنيين من عبدة النجوم) ، وكان في اول امره صيرفياً .

وكان ثابت يُحْسِنُ العربية والسُريانية فاستصحبه محمد بن موسى بن شاكر لما خرج الى بلاد الروم يطلب كتب العلم والفلسفة ، ثم وصله ببلاط الخليفة المعتمد (٢٥٦ — ٢٧٩ هـ) فادخله المعتمد في جملة المنجمين . وكذلك نال حظوة عند المعتضد (٢٧٩ — ٢٨٩ هـ) . وتوفي ثابت قبل المعتضد بنحو عام واحد (٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) .

وقد سعى ثابت بن قرة في حياته الى ان يرفَعَ شأنَ طائفته الصابئةِ فَعَلَتْ منزلتُها ثم أصبح هو رئيساً عليها .

ولثابتٍ ارصادٌ حِسانٌ للشمس تولاّها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في سنة الشمس وما ادركه بالرصد في موضع اوجها[1] ومقدار سِنيها وكمية حركتها وصورة تعديلها » (طبقات ١ : ٢١٦) . اما في الطب فقد انقذ رجلاً من موت ظاهر على اثر غشيان (راجع طبقات ١ :

(١) الاوج : أبعد نقطة عن الأرض يصل اليها كوكب ما .

٢١٦ – ٢١٧) .

واما في الفلك فقد « استخرج ثابت حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكان ٣٦٥ يوماً وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان[١] ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانية » .

وذكر قدري طوقان[٢] ان ثابت بن قرّة قد حلّ بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية استعان بها بعض علماء الغرب في بحوثهم الرياضية في القرن السادس عَشَرَ ، مثل كردان وغيره من كبار الرياضيين . وكان ثابت أيضاً من الذين مهّدوا لايجاد حساب التكامل والتفاضل الذي أعاننا على حل عدد كبير من المسائل العويصة والعمليات الملتوية .

كان ثابت ناقلاً بارعاً ومصنفاً قديراً له من الكتب المتنوعة كتاب سبب كون الجبال – كتاب في النبْض – اختصار المنطق – كتاب في السبب الذي من اجله جُعِلَتْ مياه البحار مالحة – اختصار كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو) – جوامع كتاب الادوية المفردة لجالينوس – مختصر في الاصول من علم الأخلاق – كتاب في قطع المخروط المكافىء – مقالة في حساب خسوف الشمس والقمر – كتاب في الطريق الى اكتساب الفضيلة – كتاب في تشريح بعض أعضاء الطيور – تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية – كتاب حساب الاهلّة (اوجه القمر) – رسالة في الحصى المتولد في المثانة – كتاب في الجُدَري والحصبة .

إسحق بن حنين

هو ابو يعقوب اسحق بن حنين بن اسحق ، شَهِدَ أيامَ المعتمد والمعتضد والمقتدر وكان معاصراً لابن الرومي الشاعر وصديقاً للقاسم بن عبيد الله وزير

(١) راجع ، فوق ، ص ٤٢ .

(٢) تراث العرب العلمي ، ط ٢ ، مصر ١٣٧٤ ﻫ = ١٩٥٤ م ، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

المعتضد . وعاش اسحق طويلاً وفُلِجَ في آخر أيامه ثم تُوُفّي سنة ٢٩٨ ﻫ (اول ٩١١) ببغداد . وكان اسحق مثل «ابيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها . إلاّ أن نقله للكتب الطبية قليلٌ نادر بالنسبة الى ما يوجد من كثرة نقله من كتب ارسطوطاليس في الحكمة وشروحها الى لغة العرب» (طبقات ١ : ٢٠٠) .

ولاسحق من كتب الطب : كتاب الادوية المفردة — كتاب الادوية في كل مكان — كتاب الفصول لابقراط — كتاب في النبض . اما كتب الفلسفة والعلم فله منها : اختصار كتاب اقليدس — كتاب المقولات — كتاب ايساغوجي كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم — مقالة في التوحيد .

قسطا بن لوقا

قُسطا بن لوقا يوناني الاصل ، ولكنه ولد ، سنة ٢٠٥ ﻫ (٨٢٠ م) ، في بعْلَبكّ فعرف بالبعلبكي . ولما شب ذهب الى آسية الصغرى ليدرس . ثم عاد الى العراق وقد جلب معه تصانيفَ يونانيةً كثيرة واستقر في بغداد لينقلها من اليونانية الى العربية .

وفي آخر حياته دعاه سنحاريب أحد أمراء ارمينية فذهب اليه . وهناك توفي سنة ٣٠٠ ﻫ (٩١٣ م) .

كان قسطا بن لوقا مقتدراً في الرياضيات والفلك والمنطق والطب والموسيقى ؛ ثم انه كان بارعاً في اللغات اليونانية والسُريانية والعربية جيّدَ النقل ، نقل كتباً كثيرة من اليونانية الى العربية ، واصلح نقولاً قديمة .

من كتب قسطا بن لوقا : كتاب الروائح وعللها — كتاب الاغذية — كتاب النبض ومعرفة الحُمّيَات وضُروب البُحرانات — كتاب علة موت الفجأة — رسالة في المِرْوحة واسباب الريح — المُدخل الى علم الهندسة — الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق — كتاب الفرق بين النفس والروح — كتاب الجزء الذي لا يتجزأ — كتاب في النوم والرؤيا — كتاب في حساب التلاقي على طريقة الجبر والمقابلة — كتاب المرايا المحرقة — كتاب الاستدلال بالنظر

الى اصناف البول – كتاب في شكوك كتاب اقليدس – كتاب الفردوس في التاريخ – كتاب في البخار .

سنان بن ثابت

كان أبو سعيد سِنان بن ثابت بن قُرّة يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهّره في صناعة الطب ، وله قوة في علم الهيئة . وقد توفي ٣٣١ ﻫ (٩٣٤ م) على الاسلام .

ولسنان بن ثابت يرجع الفضل في انشاء البيمارستانات السيّارة والزيارات الطبية ، وذلك بأن يذهب الاطباء ومعهم الاغذية والادوية لزيارة السجون او لتمريض اهل النواحي النائية والاهتمام بصحتهم . وفي سنة ٣١٩ ﻫ (٩٢١ م) اخطأ بعض المتطببين في معالجة رجل من العامة فمات الرجل ، فأمر الخليفة المقتدر ألاّ يتصدّى احد لمعالجة الناس الا اذا ادّى امتحاناً ، وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت بن قرة . فامتحن سنان في نواحي بغداد وحدَها نحو تسعمائة طبيب واشار على كل واحد منهم بما يجب ان يتصدّى له . اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم . وكذلك انشأ سنان بن ثابت بيمارستاناً في بغداد لمعالجة الفقراء .

ويظهر أن سنان بن ثابت كان من النقلة فقد نقل الى العربية كتاب نواميس هرمس واصلح بعض النقول القديمة . وله من الكتب : مقالة في الاشكال ذوات الخطوط لمستقيمة التي تقع في الدائرة – رسالة في النجوم – رسالة في شرح مذهب الصابئين – رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر ، الخ .

يحيى بن عديّ

ولد الشيخ ابو زكريا يحـيى بن عَدِيّ في تكريت . ولما شبّ انتقل الى بغدادَ وتلقى فيها العلمَ على الطبيب النسطوري ابي بِشْر متّى بن يونس وعلي الفارابي وغيرهما .

وكان يحيى بن عدي يعقوبيَّ النِحلة « دافع عن ايمان الكنيسة السريانية

والمعتقدات النصرانية ، ولا سيما فيما يتعلق بالتثليث » .

وقد انتهت اليه رئاسة اهل المنطق في ايامه ، وكان له تصانيفُ وتفاسير ونقولٌ . وكان فوق ذلك كثيرَ النسخ ، نسخ تفسير الطبريّ مرتين ، ونسخ من كتب المتكلمين ما لا يُحصى . وكذلك كان يُصْلح نقول الآخرين (يصححها) .

وتوفي يحيى بن عدي في اواخر ذي القَعدة من سنة ٣٦٣ هـ (٩٧٣ م) في بغداد وعمره واحدة وثمانون سنة .

ونقل يحيى بن عدي كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو — كتاباً لثاوُفرسطس من السرياني الى العربي . وكذلك فسر كتباً لأرسطو منها : طوبيقا — المقالة الثامنة من السماع الطبيعي — فصل من كتاب ما بعد الطبيعة — مقالة الاسكندر (الافروديسي) في الفرق ما بين الجنس والمادة .

وله كتب يبدو أنها تأليف او اقتباس ، منها : مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الاجسام من جزء لا يتجزأ — عدة مسائل في كتاب ايساغوجي — مقالة في الموجودات — مقالة في سياسة النفس — رسالة في تهذيب الاخلاق .

على ان له كتباً هي تأليف ، اكثرها في الردود الدينية ، منها : مقالة في صحة اعتقاد النصارى في الباري عزّ وجل أنه واحد ذو ثلاث صفات ، رسالة في الرد على النسطورية ...

ونقل يحيى بن عدي عدداً من كتب العلم والرياضيات ، ولكن يبدو أنه لم يكن عالماً أو رياضياً ، فإنّ في ما نقل كتباً تدل اسماؤُها على تناقض محتوياتها .

كتاب تهْذيبِ الأخلاقِ (نصوص مختارة)

انّ الانسان من بين سائر الحيَوان ذو فكر وتمييز ... يحبّ من الامور افضلَها ما لم يَغْلِبْه هواه في اتباع اغراضه . واولُ ما اختاره الانسان لنفسه .. او يكون مُرتاضاً بمكارم الاخلاق .. فهو يسعى الى اكتساب كل شِيمة سليمة من المعايب .

الخُلق حالٌ يفعَلُ بها الانسانُ اعمالَه بلا رَويّة ولا اختيار . والخلق في الناس قد يكون غريزة وطبعاً ، وفي بعض الناس لا يكون الا بالرياضة والاجتهاد .. فاما الاخلاق المذمومة فانها موجودة في كثير من الناس .. والناس مطبوعون على الاخلاق الرديئة منقادون للشهَوات الدنيئة ، ولذلك وقع الافتقار الى الشرائع والسُنن والسياسات المحمودة ..

فأما النفسُ الناطقة فهي التي يتميز بها الانسان من جميع الحيوان ، وهي التي بها يكون الفِكرُ والذِكْر والتمييزُ والفَهْم ، وهي التي عَظُمَ بها شرفُ الانسان وعظمت هِمّته فأُعْجِبَ بنفسه . وهي التي بها يَستحسن المحاسنَ ويستقبح القبائح وبها يمكن الانسان ان يهذّب قوّتيه الباقيتين وهما الشَهَوانية والغضبية ويضبَطهما ويكُفّهما ؛ وبها يفكر في عواقب الأمور فيبادر باستدراكها من اوائلها . ولهذه النفس ايضاً فضائلُ ورذائل .

أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب وكفّ صاحبِها عن الرذائل والفواحش وقهرُ النفسين الأخْرَيَين وتأديبهما وسياسة صاحبها في معاشه ومكسبه ومُروءته وتجمّله وحثّ صاحبها على فعل الخير والتودّد والرِقة وسلامة النية والحِلم والحياء والنُسْك والعِفّة وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة .

وأما رذائلها فالخُبث والحيلة والخديعة والملَق والمكر والحسد والتشرّر والرياء وهذه النفس هي لجميع الناس ، الا أن منهم من يَغْلِبُ عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها ؛ ومنهم من يجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل . وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجية وطبعاً لا بتكلف .

فأما المطبوع على العادات الجميلة منها فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره ، واما المطبوع على العادات المكروهة فلضَعف نفسه الناطقة وسوء جوهره . واما الذي يجتمع فيه فضائلُ ورذائل فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال .

وقد يكتسب اكثر الناس هذه العادات وجميع الاخلاق جميلَها وقبيحها اكتساباً ، وذلك يكون بحسب منشأ الانسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده

ويقرب منه ، وبحسب روساء وقته ، فان الحدث الناشيء يكتسب الاخلاق ممن يُكثر ملابسته ومخالقته ، ومن أبَوَيه واهله وعشيرته .

فاذا كان هوءلاء سيئي الاخلاق ، مذمومي الطريقة كان الحدث والناشيء بينهم ايضاً سيء الاخلاق مكروه العادات . واذا لحظ الحدث ايضاً أهل الرئاسة ومَن فوقه وغبطهم على مراتبهم آثر التَّشَبُّه بهم والتخلق بأخلاقهم . فاذا كانوا مهذبي الاخلاق حسني السيرة كان المتشبه بهم حسن الاخلاق مرْضيّ الطريقة . فان كانوا اشراراً جهالاً ، خرج الغابط لهم السالك طريقَهم شريراً جاهلاً . وهذه الحال هي أخلاق اكثر الناس ، فان الجهل والشر والخبث والشره والحسد غالب عليهم . والناس بالطبع يقتدى بعضهم ببعض ، ويحتذي التابع ابداً سيرة المتبوع . واذا كان الغالبَ عليهم الشرُ والجهل ، كان واجباً ان يقتديَ احداثهم وأولادهم فأتباعهم بهم .

فالعلة الموجبة لاختلاف اخلاق الناس في سياساتهم وفضائلهم وغلبة الخير والشر عليهم هي اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم : اذا كانت خيّرة فاضلة قاهرة للنفسين الباقيتين كان صاحبها خيّراً عادلاً حسن السيرة ، واذا كانت شريرة خبيثة مهملة للنفسين الأُخْريين كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً .

فمن اجل ذلك وجب ان يُعمل الانسان فكره ، ويميز اخلاقه ويختار منها ما كان مستحسَناً جميلاً ، وينَفيَ منها ما كان مستنكراً قبيحاً ، ويحمل نفسه على التشبه بالاخيار ويتجنب كل التجنب عادات الاشرار : فانه اذا فعل ذلك صار بالانسانية متحققاً وللرئاسة الذاتية مستحقاً .

التوسّع والمطالعة

– مقالات فلسفية قديمة ، جمعها الاب لويس شيخو ، بيروت (المطبعة الكاثوليكيّة) ١٩١١ م .

– قصّة سلامان وأبسال ، ترجمة حنين بن اسحق (راجع تسع رسائل لابن سينا) .

- طبقات الاطبّاء لابن أبي أصيبعة
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطيّ
- مقدّمة ابن خلدون ، الفصل ١٩ من الباب السادس .
- ضحى الاسلام ، تأليف أحمد أمين ، الجزء الاول ، الباب الثاني ، الفصول ١ — ٣ ، ٥ — ٦ .
- مقدمة الالياذة لسليمان البستاني .
- تاريخ التمدّن الاسلامي ، تأليف جرجي زيدان ، الجزء الثالث .
- تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ده بور (نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة) .
- الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت (الجامعة الاميركية) : تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها لخليل الجرّ (ص ٩٥) .

موضوعات للتمرّن والمناقشة

- تكلم على تأثير الترجمات اليونانية على الفلسفة العربية ، وأذكر أهمّ المترجمين من النساطرة السوريين (حزيران ١٩٣٦) .
- ما الأثر الذي تركته حركة الترجمة والنقل في توجيه العقل العربي ؟ اعرض بدقّة وايجاز (تشرين ١٩٥٦ ، حزيران ١٩٥٨) .
- قيل في النهضة الثقافية العبّاسية إنها لم تكن مفاجئة فقد هيّئتها عوامل متعددة المصادر والاهداف حملت الخلفاء على تشجيع نقل العلوم الدخيلة والفلسفة الى اللغة العربية .
  اشرح هذا القول وناقشه موضحاً أسباب النقل وعوامل النهضة ودور الخلفاء (حزيران ١٩٦١) .

— حركة النقل وأثرها في تاريخ الفكر العربي :

حركة النقل : تحديدها ونطاقها (ص ١٢٧)
بواعثها (ص ١٣٠) تطوّرها وأثر الخلفاء فيه (ص ١٣٢) .

طريقتا النقل (ص ١٣٥)
رجالها (ص ١٣٦)
كانوا متكسّبين لا باحثين عن الحقيقة .
كان كثير منهم من غير أهل الاختصاص في ما نقل .
كان نفر منهم غير أوفياء للحقيقة العلمية (كانوا يتأثّرون بمذاهبهم الدينية فيحذفون من النصوص أو يزيدون فيها أو يبدّلون .
أثرها في اتجاه الفكر العربي كان كبيراً جداً :
من الناحية الايجابية :نقلت الى العرب معظم أوجه التّراث القديم .
وفّرت على العرب مدّة طويلة من الزمن كان يجب أن يقضوها في تعلّم اللغة اليونانية .
كان بعضهم يعلّمون الفلسفة فيقرّبون منها ما كان بعيداً .
من الناحية السلبية : ان الاخطاء التي ارتكبها أولئك النقلة عفواً أو عمداً شغلت العرب بالجدال مائتي عام .
تحويل الفلسفة من الجانب المطلق الى الدفاع عن العقائد المذهبية .
عبقرية العرب فيها : عرفوا فضل العلم والفلسفة
بدأوا بالعلوم الرياضية والطبيعية قبل الفلسفة النظرية .
لم يفرّطوا في شيء منها بل أخذوها من جميع الرجال حتى من أولئك الذين كانت مذاهبهم مخالفة للاسلام .
علموا أنهم كانوا يدفعون للنقلة مبالغ كبيرة تزيد على ما تستحق جهودهم ، ولكنهم أدركوا أن هذه المبالغ لم تكن كبيرة اذا قورنت بالنتاج الفكري الذي حصلوا عليه .

عِلْم الكَلام في العَصْرِ العَبّاسيّ

وذِرْوة الاعْتِزال

تقلّبت الاحوالُ بالاعتزال في العصر العبّاسي صعوداً وهبوطاً . ويبدو أن ظهورَ أمر المعتزلة ، في ذلك الحين ، كان راجعاً الى عواملَ منها أن العبّاسيين كانوا في أول الامر مَشْغولين بتوطيد دعائمِ دولتهم فلم يُلقوا بالاً الى الاعتزال والى حركات كانت أشدّ خطراً على الدولة والمجتمع من الاعتزال ، كالزندقة والشُعوبية اللتين أدرك العبّاسيون خطرَهما الماثلَ فيما بعد . ثم ان الاعتزال كان حركة علمية في دولة كانت تشجّع العلم . ومن ذلك أن نفراً من المعتزلة كانوا من كِبار المفكّرين ، وكان نفرٌ كثيرون منهم يَمُتّون بنسبٍ من الصداقة المتينة الى الخلفاء العبّاسيين . ويحسن أن نعلمَ أن الدولة لا تقاوم الحركاتِ إلاّ إذا رأت في هذه الحركاتِ خطراً مباشراً على وجودِها أو نفوذها . من أجلِ ذلك رأينا دولاً كثيرة شجّعت أنصار حركة ما ثم قَلَبَتْ لهم ظهر المِجَنّ ، كما أن دولاً طاردت أتباع حركة من الحركات زمناً ثم عادت الى تشجيعهم والانتصار بهم .

العباسيون والاعتزال

في أيام المنصور ، ثاني الخلفاء العبّاسيين ، ثبتتْ أركانُ الدولة فلم يَقْلَقْ رجالُ الدولة بالحركاتِ المخالفة . ومن المشهور أن عمرَو بن عُبيد كان صديقاً للمنصور ومن الأثيرينَ عنده وأصحاب الدالّة عليه : يَعِظُه فيُبكيه ثم يترفّع عن عطاياه ومجالسه . وكان أبو حنيفة نفسه من المرجئة فيما قيل ؛

ثم كان من أصحاب الرأي في الفقه ، مما يجمع بينه وبين المعتزلة جمعاً وثيقاً في الغاية والحقيقة وان لم يجمع بينه وبينهم في الاسم وفي التطرّف .

ومنذ أيام المنصور أيضاً بدأت جماعاتٌ من المعتزلة وغير المعتزلة تضمّ جهودَها الى جهود العَلَويّين الخارجين على الدولة العبّاسية كمحمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنّى بن علي بن أبي طالب وأخيه الملقّب بالنفس الزكية ، وقد خرجا على المنصور ، سَنة ١٤٥ هـ (٧٦٢ م) ، وقُتلا كلاهما في تلك السنة نفسها . وفي أيام المنصور ضُرب الامامُ مالكُ بن أنسٍ بالسِياط لرأيه السياسي القائل بأن البَيعة لا تحِلّ بالإكراه ، لا لرأيه الفقهي .

وجاء المهدي بن المنصور الى الخلافة بعد أبيه ، سنة ١٥٨ هـ (٧٧٥ م) ، وقد كثُر الثائرون والزنادقة ، فتتبّع أهلَ الفسق والزندقة والخارجين على الدولة . ثم خلفه ابنُه الهادي سَنة ١٦٩ هـ (٧٨٥ م) وعاش في الخلافة خَمْسَةَ عَشَرَ شهراً انتهت بقتله . وبما ان الحال كانت لاتزال مُضْطَرِبةً ، فان المعتزلة لم يُصيبوا في أيامه نفوذاً لهم ولا رواجاً لآرائهم .

وفي سنة ١٧٠ هـ (٧٨٦ م) تولّى الخلافة هرونُ الرشيدُ واستشعر العبّاسيون قوّة في الظاهر على الاقل ، وكانت الحركة العلمية قد اتّسعت كثيراً فاتّسعتْ حركة الاعتزال أيضاً ، ولَقِيَ نفرٌ من المعتزلة حَظوة في بَلاط الرشيد وفي مناصب الدولة .

وخلف الامينُ أباه هرون الرشيدَ في سنة ١٩٣ هـ (٨٠٩ م) ، ونَشِبت بين الأمين في بغداد وأخيه المأمون في مرو ، منذ المُحَرَّم من سَنة ١٩٥ (تشرين الاول ٨١٠) ، فتنةٌ فتقلّص نفوذ المعتزلة ثم تعرّض المعتزلة أنفسهم للاضطهاد والقتل .

المأمون والمحنة

قُتل الامين في سنة ١٩٨ هـ (٨١٣ م) ، وأصبح المأمون الخليفة الوحيد . ولكنه لم ينتقل من مرو الى بغداد الا في أوائل ٢٠٤ هـ (أواخر صيف ٨١٩ م).

في أيام المأمون بلغت حركة النقل لكتب العلم والفلسفة أوجَها . وكان المأمون نفسه مفكراً عالماً . واندفع المأمون في تيار الاعتزال ووجّه معظم اهتمامه الى القرآن والقول بخلقه ، منذ ٢١٢ ﻫ (٨٢٧ م) . وكان القاضي أحمد بن أبي دُؤاد يزيّن ذلك للمأمون ويحثّه على أن يجعل الاعتزال مذهب الدولـــة .

ففي سنة ٢١٨ ﻫ (٨٣٣ م) ، وكان المأمون قد رجع من حربه في بلاد الروم (آسية الصغرى) وجاء الى دمشق، بدأ في دمشق امتحانُ رجال الدولة والعلماء في القول بالعدل والتوحيد وبخلق القرآن . وتابع المأمون طريقه الى الرَّقّة ، ومن هنالك أرسل كتاباً الى اسحق بن ابراهيم صاحب الشُرطة في بغداد يذكر فيه أن أئمّة المسلمين وخلفاءهم مسؤولون عن إقامة دين الله ، وأن الجمهور الأعظم من المسلمين يعتقدون أن القرآن قديم لم يَخْلُقْهُ الله ، جَهالةً منهم . ثم يطلُبُ من صاحب الشرطة أن يمتحن القضاة في ذلك ؛ فمن أقرّ بأن القرآنَ مخلوق مُحْدَث أقرّه على عمله ، ومن أنكر ذلك أقصاه عن مَنصبه .

ثم ان المأمون كتب كتاباً آخر الى صاحب شرطته في بغداد ، ومن الرقة أيضاً ، بأن يمتحن الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث ؛ فمن لم يقرّ بخلق القرآن وجب أن تبطُل شهادته .

وأخذ اسحق بن ابراهيم نفراً من كبار الفقهاء فيهم الأمام أحمد بن حنبل فامتحنهم وعذّبهم حتى أقرّوا بأن القرآن مخلوق إلاّ ابنَ حنبل ، فقد عُذّب وخلعت يده وسجن ولم يقرّ بذلك .

وتوفّي المأمون في رجب من سنة ٢١٨ (٨٣٣ م) ، بعد المحنة بنحو أربعة أشهر ، فخلفه أخوه المعتصم . ثم جاء الواثق بن المعتصم سنة ٢٢٧ ﻫ (٨٤٢ م) ، وظلت فورة الاعتزال في أوجها والمحنة على أشدّها .

في هذه الأثناء كانت الدولة العبّاسية تضعف بعوامل كثيرة ، وبدأ الجند الاتراك الذين كان المعتصم قد اتّخذهم ليقوي بهم ، قد قَوُوا كثيراً وجعلوا

يستبدّون بأمر الدولة والخلافة .

في هذا المنحدَر من الضعف جاء المتوكّل بن المعتصم الى الخلافة ، سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) ، فأمر بإبطال المحنة وبالنهي عن الجدال في القرآن . وبعد عامين ردّ المتوكّل على الفقهاء وأصحاب الحديث حرّيتهم وأحسن اليهم وأذِن لهم بأن يجلسوا الى الناس ويحدّثوهم في قضايا التوحيد برأي أهل السنّة والجماعة . وفي سنة ٢٣٧ هـ أعلن سخطه على الاعتزال والمعتزلة ونكب آل أحمد بن أبي دُؤاد ، فانتهت فورة الاعتزال السياسي الى حين .

العلاف ومزج الكلام بالفلسفة

يبدو أن أبا الهُذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعَلاّف قد وُلِدَ نحو سنة ١٣٥ هـ (٧٥٣ م) في البصرة .

أخذ أبو الهذيل العلّاف الاعتزال عن عُثمانَ الطويلِ أحدِ أصحابِ واصل بن عطاء . ثم انه أصبح واسع المعرفة بالقرآن والاشعار ، حسن الجدل كثير الاستعمال للادلّة ، مشهوراً بالتغلّب على الذين يناظرهم ويناظرونه حتى اصبح شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم .

ولما عاد المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وبدأ بعقد مجالس المناظرات في الاديان والمقالات دعا العلاف وفوّض اليه أمر تلك المناظرات .

وتوفّي العلاف في مدينة سامرّا ، بعد أن خَرِف وكُفّ بصره ، سنة ٢٣٦ هـ (٨٥١ م) .

مقامه وآراؤه

تَرْجِعُ قيمةُ العَلاّف الى أنه أولُ من مزج علمَ الكلام بالفلسفة اليونانية ، ثم تطرّق الى الكلام على علوم الطبيعة . وفي آراء العلاّف خطأان أساسيان : أحدهما أنّ مزج الفلسفة بالفقه في الكلام ممّا يعقّد قضايا الكلام فوق ما هي معقّدة . وثاني الخطأين أن آراءه الطبيعية غامضة مضطربة ، وذلك راجع بلا ريب الى سوء فهمه للفلسفة اليونانية . ولا شكّ أيضاً في

أن سوء نقل الفلسفة اليونانية كان مسؤولاً عن قدر كبير من هذا الخطأ . ثم ان العلاف لجأ الى شيء من الجمع بين آراء القدَرية وآراء أهل السُنة والجماعة ، في الصفات وفي القدر خاصّة . ومن آراء العلاف : (البغدادي ٧٣ ـ ٧٩ ، الشهرستاني ١ : ٦٢ ـ ٦٧) :

ـ ان الله عالمٌ بعلمٍ ، وعلمُه ذاتُه ؛ وهو حيّ بحياة ، وحياته ذاته ؛ وهو قادر بقدرة ، وقدرته هي ذاته .

ـ البشر أحرار مُخيّرون في الدنيا ، مُجبَرون في الآخرة . وكذلك الأعمار في الدنيا مقدّرة ، فمن قُدّر علَيْه أن يُقتل في وقتٍ ثم لم يقتلْ ، مات في ذلك الوقت نفسه .

ـ ان كلام الله يكون في محلّ ويكون لا في محلّ . فكلام الله الذي هو في محلّ هو ما يتألّف من الأوامر والنواهي . وأما كلام الله الذي لا في محلّ فهو «كن » ، أي قول الله الذي حدث به الوجود . هذا القول غير موجّه الى المخلوقين .

ـ ارادة الله غير المُراد . حينما يريد الله أن يخلق شيئاً ، فان ارادته لخلق ذلك الشيء هي غير الشيء المخلوق .

ـ المعارف نوعان : ما كان منها بالحواسّ وبالبداهة (كمعرفة الله ومعرفة الدليل عليه) فهو ضَروريّ . وما كان منها من طريق الاستدلال فهو اكتسابي . والخير والشر معروفان بالعقل أيضاً . فاذا بلغ الانسان المرتبة التي يستطيع فيها إدراك الله بالعقل ، ثم لم يؤمن بالله ، فانه يُعاقبُ على ترك الايمان بـــه .

ـ ان الله قادر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ولرحمته بخلقه (مقالات الاسلاميين ٥٩٨ ـ ٥٩٩) .

ـ ان الجسم ما كان له طولٌ وعرض وعمق . وكل جسم يتجزّأ حتى نصل في تجزئته الى أجزاء لا تتجزّأ . وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل الألوان ولذلك لا تمكن رؤيتها (اذا كانت منفردة مفرّقة) .

ـ العالم مُحْدَثٌ . والأرض ساكنة ، وهي واقفة على لا شيء (مقالات الاسلاميين ٣٢٦ ، ٥٧١) .

ـ ان حركات أهل الخُلدين (الجنة والنار) تنقطع ، فيصير أهل الخلدين حينئذ الى سكون دائم وخُمود ؛ وتتجمّع اللذّاتُ في ذلك السكون لأهل الجنة ، كما تتجمّع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

إبراهيم النظّام

ولد أبو اسحق ابراهيم بن سيّار بن هانيء النَظّام نحو ١٦٠ هـ (٧٧٧ م) في البصرة . وفيها نشأ فقيراً يَنظِم الخرَز ؛ ومن هذا العمل الوضيع جاء لقَبُه .

وكثرت أسفار النظّام : زار الاهواز طلباً للرزق ، ثم زار الكوفة وبغداد مراراً ، وذهب الى الحج .

وأخذ النظّام مذهب الاعتزال عن خاله العلاّف ، ثم اتّسعت إحاطته بفنون الادب والعلم والفلسفة والفقه حتّى أصبح من كبار المعتزلة وفرسان أهل النظر والكلام .

وتوفي النظّام في بغداد على الأرجح سنة ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) .

مقامه وآراؤه

النظام أديب بارع ومفكّر ناقد ومتكلّم مقتدر ومتفلسف . وهو مادّيّ التعليلِ للوجود ، اتّباعاً لأرسطو ، إلاّ للألوهية . ثم ان له باعاً طويلة في العلوم الطبيعية ، وفي جانبها التجريبي خاصة ، وفي علوم الحيوان على الأخصّ . ومعَ النظام اكتسب مذهب الاعتزال مظهره البارز .

كان النظام يأخذ بالقرآن الكريم وبالسُنة (أفعال الرسول الثابتة) ولا يرى الاخذ بالحديث ، شأنُه في ذلك شأن المعتزلة . وهو يرفض الاجماع لأن الاجماع ليس دليلاً على صحة الحكم المُجمَع عليه ، وان كان يُلزم الناس بالعمل بذلك الحكم . وهو أيضاً يرفض القياس الفقهي لكنّه يقبل القياس المنطقي . ولقد كانت للنظّام وقَفات مشهورة في الرد على مخالفي

الاسلام من الدهرية والمانوية والديصانية وغيرهم .

وكان النظّام أكثر أخذاً عن الفلاسفة ، من خاله واستاذه العلاف ، وأحسن فهماً لما يأخذه عنهم . ويبدو أن ذلك هو السبب الذي حمل المتكلّمين والفلاسفة على اتّهام النظام بالكفر . فمن آراء النظام في الكلام والفلسفة (البغدادي ٧٩ — ٩١ ؛ الشهرستاني ١ : ٦٧ — ٧٦) :

— الانسان مخيّر تخييراً كاملاً ، فالقدر خيره وشره منّا .

— ان الله لا يقدر على فعل الجور والظلم ، وأنما يقدر على ما فيه صلاح المخلوقين فقط .

— قال بابطال النبوّات ؛ وقال إن اعجاز القرآن ليس في نظمه (أسلوبه) ، وانما في إخباره عن الغيب . ثم أنكر المعجزات .

— ان الله خلق الموجودات كلّها دُفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادنَ ونباتاً وحيواناً وانساناً . ولم يخلق آدم قبل أولاده وانما خلق الناس معاً في حال من الكمون (معنى ذلك : حينما خلق الله آدم كان جميع نسله موجودين فيه بالقوة . وحينما وُلد كل واحد من أولاد آدم وأحفاده وأولاد أحفاده الينا نحن اليوم ، فانما كان أحدهم يظهر يوم ولادته انساناً سوياً ، ولكنّه كان مخلوقاً منذ اليوم الذي خُلق فيه آدم نفسه) .

— الانسان الحقيقي هو النفس لا الجسد ، والنفس (أو الروح) جسم لطيف مُداخل للجسد . والمسؤول عن أفعال الانسان نفسُه لا جسدُه لأن القوّة الفاعلة في الجسد انما هي النفسُ ؛ والجسد آلةٌ للنفس فقط .

— أبطل الجزءَ الذي لا يتجزّأ وقال إن كلّ جزء ينقسم أجزاء أصغر منه .

— قال بالطَفْرة ، وذلك أن الجسم يقطع مسافة ما من غير أن يمر بجميع مراحلها (معنى ذلك : إن كلّ خط مؤلف من نقط غير متناهية . فاذا أردنا أن نسير على هذا الخط مارّين بكلّ نقطة عليه فلا يمكن أن نصل الى آخره أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نقطع مسافة غير متناهية في زمن متناه . وبما أننا نقطع المسافة فعلاً ، فقد وجب أننا لا نمر بجميع المراحل التي تتألّف

تلك المسافة منها . وقوله في ذلك قريب من قول زينون الايلي) .
– جميع المعارف واجبة بالعقل .

الجاحظ

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نحو سنة ١٥٩ ﻫ (٧٧٦ م) في البصرة وفيها نشأ وتعلّم على الادباء المسجديين . ولكن معارفه كانت في الأكثر نتاج مطالعاته الكثيرة الواسعة .

ولما انتقل المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ ﻫ) وفد الجاحظ على بغداد ؛ ثم علا نجمه لما اتصل بوزير المعتصم محمد بن عبد الملك الزيات . ولما نَكَبَ الخليفةُ المتوكّلُ وزيرَه ابنَ الزيات، سنة ٢٣٣ ﻫ (٨٤٧ م) ، وقتله انقطع الجاحظ الى القاضي أحمد بن أبي دُؤاد ، وكان أحمد معتزلياً . ثم اتصل الجاحظ بالفتح بن خاقان وزير المتوكّل ونال عنده حظوة إلى أن قُتل المتوكّلُ ووزيره الفتحُ سنة ٢٤٧ ﻫ (٨٦١ م) .

وكانت وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ ﻫ (٨٦٩ م) .

مقامه وآراؤه

كان الجاحظ عظيمَ الذكاء قوي الملاحظة واسع التفكير بارعاً في كثير من علوم اللغة والأدب والدين ومن العلوم الطبيعية والعقلية . وهو تلميذ النظّام وأحد شيوخ المتكلّمين وفضلاء المعتزلة ، حسن الحجة طليّ الاسلوب ، الا أن الاسلوب الادبي كان أغلب عليه حتى في آثاره العلمية والكلامية .

والجاحظ من رجال العلم الطبيعي . ومع انه استمد كثيراً من معلوماته في الحيوان في كتابه (الحيوان) من الروايات العربية ثم ملأه بالشواهد الادبية والقِصص الشائعة ، فانه كان ذا ميل صحيح الى العلوم الطبيعية . وفي كتابه ملاحظات قيّمة في التطور وأثر البيئة وفي علم النفس عند البشر والغرائز في الحيوان . والجانب التجريبي في كتاب الحيوان بارز جدّاً . ثم ان الجاحظ استطاع أن يستخرج روح النشادر وملح النشادر بالتقطير الجاف (تسخين

الاجسام الصلبة في وعاء خال من الهواء حتى تتفكك اجزاء المادة) .

والجاحظ أقدم مصنّفي كتب الدفاع عن المعتزلة ؛ وكتاباه المشهوران البيان والتبيين ثم الحيوان أوسع المصادر لذلك . ومن آرائه :

ـ ان الله ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ، ولا يُرى بالأبصار ، وهو عَدْلٌ لا يجور ولا يريد المعاصي . والله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، ولا على ترك الاصلح لعباده ، كما لا يوصف بالقدرة على تعذيب المؤمنين بجهنّم .

ـ الجواهر لا تنعدم . وكذلك الاجسام لا تنعدم بعد وجودها . على أن الاعراض تتبدّل .

ـ القدَر خيره وشره من العباد ، ولكن لا بمعنى أنهم يعملون الأعمال على انها طباع فيهم (كما أن من طبع النار أن تحرق ، مثلاً) . والجزء الكسبيّ الوحيد الذي هو للعباد في إتيان اعمالهم انما هو الارادة فقط (يلاحظ أن في ذلك القول شيئاً من الاضطراب) .

ـ والمعارف أيضاً طباع ، وليس فيها شيء من أفعال العباد .

الأشعريّ والأشعريّة

ليس في تاريخ الفكر ، فيما أحسَبُ ، حركةٌ بدأت في ساعةٍ من نهارٍ غيرُ الاشعرية : في يوم جُمُعةٍ من أيام سنة ٢٩٥ ﻫ (٩٠٨ م) — في الاغلب — رَقِيَ أبو الحسن الاشعريّ كرسيّاً في المسجد الجامع في البصرة ونادى بأعلى صوته : من عرَفني فقد عرفني ؛ ومن لم يَعْرفني فأنا أعرّفه بنفسي ؛ أنا أبو الحسن عليّ بن اسماعيل الاشعري ، كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الابصار ، وأن افعال الشرّ أنا أفعلها . وأنا تائبٌ مُقْلِعٌ عن ذلك ، معتقد للرد على المعتزلة مخرجٌ لفضائحهم ومعائبهم » .

مُنذ ذلك اليوم أعلن الاشعري الحملةَ على المعتزلة وأصبح في العالم الاسلامي مذهب كلامي جديد اسمه المذهب الاشعريّ ، وهو في الحقيقة اسم جديد لمذهب أهل السنة والجماعة . أما الجديد الحقيقي في هذا المذهب فهو أنه استخدم أدِلّة خصومه المعتزلةِ ليَنْقُضَ بها آراءهم وحججهم .

في هذا الوقت نفسه كان في العالم الاسلامي فقيهان آخران يَنْهَجان النَهْج نفسه . ولكن الامام الاشعريّ كان أكثرَ منهما حظاً في الشُهْرة التي نالها والاثرِ الذي تركه . هذان الفقيهان هما أحمد الطحاوي (ت ٣٤١ ﻫ — ٩٤٣ م) في مصر وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ ﻫ — ٩٤٤ م) في سمرقند .

أبو الحسن الأشعري

ولد أبو الحسن عليّ بن اسماعيل الاشعري في البصرة ، سنة ٢٦٠ ﻫ .

(٨٧٤ م) في الاغلب ، ويتَمَّ من أبيه باكراً . وقد تزوّج أبو عليّ الجُبّائي المولودُ سنة ٢٣٥ هـ (٨٤٩ م) أمّ الاشعري بعد وفاة زوجها اسماعيل . وفي بيت الجُبّائي نشأ الاشعري وتربّى ، ولكنه لم يكن فقيراً فقد كانت له ضَيْعة يأكل من غلتها .

وتلقى الاشعري علومه على الجبائي وأخذ عنه علم الكلام ومذهب الاعتزال ؛ ثم انقلب على المعتزلة وألزمَ نفسَه الدفاعَ عن أراء أهلِ السُنة والجماعة . ونحن لا نَعْرِف تاريخ ذلك الانقلاب المفاجىء في حياة الأشعري إلا على وجه التقريب ثم لا نعرف شيئاً من أسبابه . ولكنّ الاشعريّ كان يتردد على بغداد ويجلس في أيام الجمع في حَلْقة الفقيهِ الشافعي أبي اسحق ابراهيم بن أحمد المَرْوَزيّ (ت مصر ٣٤٠ هـ = ٩٥٢ م) ، في جامع المنصور . ويبدو أنه قد تكشّف للاشعري في هذه الحلْقة وفي أمثالها ما كرّهه بالاعتزال . ولا بدّ من أن يكون ثمت أيضاً أسبابٌ اجتماعية ونفسية وعقلية حملته على مفارقة المعتزلة . ولما انقلب الاشعري على المعتزلة انتقل الى بغداد واستقر فيها الى أن تُوُفّي سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢ م) .

مقامـه وآثاره

الى أبي حسن الاشعري يُنْسَبُ مذهب الاشعرية . ولكنّ الاشعريةَ ليست مذهباً جديداً ، ولا مذهباً موازياً للاعتزال مثلاً ، ولكنّها رجوع الى رأي أهل السنّة والجماعة من المسلمين الاولين . أما العنصرُ البارز في الاشعرية فهو النظام الجدلي الذي استخدمه الاشعري في نصرة مذهب السنة : لقد تبنّى جانباً من الادلّة العقلية التي نشأت للدفاع عن الاعتزال حتى يَنْصُرَ بها السنّة القائمة في أساسها على الوحي وعلى الخبر عن الرسول وعن الصحابة . ان مذهب الاشعرية في حقيقته مذهب وسَطٌ يأخذ مادّته من الاسلام ويأخذ الحِجاج والجِدال من المعتزلة والمتفلسفة .

وفي مقام الأشعري جانب بارز جداً ، هو أن الاشعري كان في أول أمره معتزلياً ، وكان متمرّساً بالجدل المعتزلي عارفاً بآراء المعتزلة ، بصيراً بمواطن

القوة والضعف فيها ، فلما انتقل الى صفوف اهل السنة حمل معه هــذا الاختبار الواسع واستخدمه في الرد على المعتزلة أنفسهم . والذي يطالع كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، يُعْجَب بمقدرة الاشعري على الاحاطة بآراء الفرق والاشخاص وبحسن الموازنة بينها .

ولأبي الحسن الاشعري كتب كثيرة منها تفسير للقرآن في ثلاثين مجلّداً ، ك اللمع ، ك القياس ، ك الاجتهاد ، مقالات الاسلاميين ، الإبانة عن أصول الديانة ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام . وله رسائل كثيرة في الرد على الأديان والمذاهب المخالفة .

آراؤه

ليس للاشعري آراءٌ خاصةٌ به خارجةٌ عما جاء به الاسلام . قال يصف عقيدته (الابانة ٥) :

« قولُنا الذي نقولُ به وعقيدتُنا التي ندين بها التمسّكُ بكتابِ ربّنــا عزّ وجل وبسنّة نبينا عليه السلام ، وما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين وأئمّةِ الحديث ، ونحن بذلك معتصمون » .

لكنّ للاشعري وصفاً لعدد من تفاصيل الاعتقاد منها : (الشهرستاني ١ : ١١٩ وما بعدها) :

— الباري تعالى عالم بعلمٍ حيّ بحياة مريد بارادة متكلّم بكلام سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يُقالُ هِيَ هُوَ ، ولا (هي) غيرُه.....

— علم الله واحدٌ يتعلقّ بجميع المعلومات : المستحيلِ منها والجائزِ والواجبِ والموجودِ والمعدوم ، وقدرتُه واحدة تتعلّق بجميع ما يَصِح وجودُه من الجائزات . وارادته واحدة قديمة أزلية متعلّقة بجميعِ المرادات من أفعاله الخاصّة وأفعال عبادهِ من حيث أنها مخلوقة (لله) لا من حيث الجزء الذي يَكْسِبه البشرُ بأفعالهم .

— كل موجود يَصِحّ أن يُرى ، والله موجودٌ فيصبح أن يرى . وقد ورد في السمع أن المؤمنين يَرَوْن الله في الآخرة ، ولكن لا على مقتضى رُؤيتنا نحن للاشياء في الدنيا .

— الايمان هو التصديق بالقلب . أما القولُ باللسانِ والعمل بالأركان ففروع من الايمان . فمن صدّق بقلبه ، أي أقرّ بوحدانية اللهِ واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله ، صحّ ايمانه .

— صاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غيرِ توبةٍ فحكْمُه إلى الله يَغْفِرُ له أو يعذّبه بمقدار جُرمه ، ولكن لا يخلّده في النار مع الكافرين . على أن ذلك كلّه راجعٌ إلى ارادة الله وحدَه ، ولا يجب على الله قبول التوبة ، بل إن الله قد يُدخل جميعَ العِباد الى الجنة (الطائعين والعاصين) ، وقد يدخلهم كلّهم الى النار ولا يكون ذلك ظلماً منه أو حَيْفاً . فالظلم هو التصرّف في ما لا يَمْلِكُه المتصرّف ، أو وضع الشيء في غير موضعه . والله سبحانه مالكُ العبادِ يفعل بهم ما يشاء ، وفعلُه كلّه عدل .

— جميع الأمور المغيّبة التي جاءت في الوحيِ كالجنة والنار والصِراط والحوض حقّ .

— العبد مُجْبَرٌ ، والخير والشرُ كلاهما بإرادة الله . غير أن الله خلق في العباد كَسْباً يفعلون به جزءاً صغيراً من الأعمال التي تظهر منهم (إن شرب الخمر كان مقدّراً على أبي نُواسٍ ، ولكنّ تناولَ أبي نواس للكأس وتلذّذه بالشرب هو لأبي نواس) .

— القرآنُ كلام الله القديم ؛ وهو مُعْجِزٌ للبشر بنَظْمه (بأسلوبه) . والله سبحانه قد تحدّى البشر من ناحية الاسلوب فعجَزوا عن مثلِه وعن مثل سورة منه وعن بعض سورة من مثله .

— الواجبات كلّها سمعية .

المعارف والأخلاق كلّها معروفة من طريق السمع (من الوحي والخبر عن الرسول) ؛ والعقل لا يُوجِبُ شيئاً : إنه قاصر ليس من شأنه أن

يَعْرِفَ الصحيحَ والفاسد أو الخير والشر .

ــ الامامة (الخلافة) تكون بالاختيار (بالانتخاب) .

*

هذه الآراء توافق الاسلام ، ولكن يبدو أن جانباً منها ، كالقول بالكسب مثلاً ، متأخر في السبك والتخريج عن أيام الاشعري .

نص للأشعري

لأبي الحسن الأشعري رسالة صغيرة عنوانها : استحسانُ الخوض في علم الكلام ، فيها :

ان طائفةً من الناس جعلوا الجهلَ رأس مالهم ، وثَقُل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتّش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال . وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والالوان والأكوان ، والجزء والطَفْرة وصفات الباري عزّ وجل بِدعة . وقالوا لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلّم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه ...

قال أبو الحسن (الاشعري) ... والنبي صلىّ الله عليه وسلّم لم يقل أيضاً إنه من بحث عن ذلك وتكلّم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً ... ثم ان النبي صلىّ الله عليه وسلّم لم يجهلْ شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وان لم يتكلّم في كلّ واحد من ذلك معيّناً ، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصَحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معيَّنةً أصولُها موجودةٌ في القرآن والسنة مُجْمَلَةً غير مفصّلة ...

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من القرآن الكريم ، قال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلاّ اللهُ لفسدتا » . وهذا كلام موجز منبّه على الحجّة بأنه واحدٌ لا شريكَ له ...

ونحتجّ على من قال إن الله تعالى وتقدّس يشبه المخلوقات وإنه جسم بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكانَ لا يخلو من أن يكون يشبهه

من كلّ جهاته أو من بعض جهاته . فان كان يشبهه من كلّ جهاته وجب أن يكون مُحْدَثاً من كلّ جهاته . وأن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه ، لأن كلّ مشتبهين (متشابهين) فحكمُهما واحد في ما اشتبها له (تشابها به) . ويستحيل أن يكون المُحدَثُ قديماً والقديم محدثاً ، قال تعالى وتقدّس : « ليس كمثله شيء » ...

ثم ذكر الاشعري مسائل الفروع في الفقه وقال إن مَرَدّ هذه الى السمع والى الرسل . أما ما يتعلّق بالاصول فقال فيه :

ينبغي لكل عاقل مُسْلِمٍ أن يَرُدّ حكمَها الى جملة الأصول المتّفق عليها بالعقل والحس والبديهة ، لأن حكمَ مسائلِ الشرعِ التي طريقُها السمعُ أن تكونَ مردودةً الى أصولِ الشرعِ الذي طريقُه السمعُ . وحكم مسائلِ العقلياتِ والمحسوسات أن يُرَدّ كلّ شيء من ذلك الى بابه ، ولا تُخلطَ العقلياتُ بالسمعياتِ ولا السمعيّاتُ بالعقليات . فلو حَدَثَ في أيام النّبي صلىّ الله عليه وآله وسلم الكلامُ في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الالفاظ لتكلّم فيه (الرسول) وبيّنه كما يبيّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل والتكلّم فيها ... فان قال قائل فأنا أتوقّف في ذلك فلا أقول (عن القرآن) مخلوق ولا غير مخلوق ، قيل له فأنت في توقّفك في ذلك مبتدعُ ضالّ ، لأن النبي صلىّ الله عليه وآله وسلّم لم يَقُلْ ان حدثتْ هذه الحادثةُ (أو تلك) بعدي توقّفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً ...

ومن علماء الكلام في أهل السنّة والجماعة أحمد الطّاوي (ت ٣٢٢ هـ — ٩٣٣ م) ، من طَحا (مصر) ، تفقّه على مذهب أهل العراق فكان حُجّةً في الفَتاوى الشافعيّة ونابغة في الفِقه الحنفيّ .

ومنهم أبو منصور الماتُريدي السَمَرْقَنْديّ (ت ٣٣٣ هـ — (٩٤٤ م) ، كان من مشاهير الحَنَفية ومن خصوم المعتزلة ؛ وقد ترك الالتزامات التي يصعب إقامة الدليل عليها وخالف الاشعري في أربعين مسألة .

أصول أهل السنّة والجماعة

جمع عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ – ١٠٣٨ م) في الفصل الثالث من الباب الخامس من كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» الأصولَ التي اتفق أهلُ السُنّة والجماعة على القول بها وعلى أنّ من يخالفها ضالٌّ أو كافر. هذه الاصول يَحْسُنُ أن تُسمّى قواعدَ أهل السنة والجماعة أو عقائدهم. وقد قسم عبدَ القاهر البغدادي هذه الاصولَ خَمْسَةَ عَشَرَ ركناً ثم فرّع كلَّ ركن فروعاً كثيرة. وهذه العقائد هي عقائد الاسلام. وفي ما يلي رؤوس هذه الأصول التي فرّعها المؤلف في أربعٍ وعشرين صفحة:

– إثبات الحقائق (المعرفة تكون بالحس والبداهة والاستدلال والوحي والخبر والاجماع).

– حدوث العالم وانقسام الجزء الذي لا يتجزأ عند الفلاسفة بلا نهاية، وأن الأرض ساكنة والعالم متناه، وفناء العالم وبقاء الجنة والنار وأهلهما أبداً.

– القول بأن لصانع العالم (الله) صفاتٍ ذاتيةً استحقّها لذاته، وأن الحوادث كلّها لا بد لها من محدث صانع هوٌ قديم لم يزل وليس له صورة ولا أعضاء ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمانٌ ولا تَلْحَقه الآلام واللذات، وهو غني عن خلقه، وأنه واحد.

– والله قادر على كل شيء بالاختراع (من العدم)، وعلمه واحد يعلم به الموجودات بتفاصيلها من غير حِسّ ولا بَديهة ولا استدلال، وسمعُه وبصره مُحيطانِ بجميع المسموعات والمرئيات، وهو لم يزل رائيا لنفسه سامعاً لكلام نفسه.

– والله يراه المؤمنون في الآخرة، ولا يحدث شيء في العالم إلاّ بإرادته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. والله حيّ بلا روح ولا اغتذاء، وكلام الله صفةٌ أزلية، وهو (كلام الله) غير مخلوق ولا مُحْدَثٌ ولا حادث.

– وأسماء الله وصفاته معروفة من القرآن والحديث الصحيح واجماع الامّة، ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس. وأسماء الله تِسعةٌ

وتسعون ، وهي ثلاثة أقسام : صفات أزليّة نحو : واحد وأوّل وجميل ؛ ثم صفات أزلية قائمة بذاته نحو : حيّ قادر عالم مُريد سميع ؛ ثم صفات مشتقّة من أفعاله نحو : خالق رازق عادل . — العبد مكتسب لعمله ، والله خالق لكسبة . والانسان يَصِحّ منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر ، ولكن لا يَصِحّ منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات . والهداية من الله على وجهين : ابانة الحق والدعوة اليه ونصب الادلّة عليه ، ثم أن يخلق الله الهداية في قلوب عباده . ومن مات أو قتل فانما مات بأجله الذي جعله الله له ، والله قادر على إبقائه والزيادة في عُمُره . واذا أكل أحد شيئاً أو شربه فانه تناول رزقه حلالاً أو حراماً . ولو أن الله كلّف خلقه فوق ما كلّفهم أو دون ما كلّفهم من العبادة والاعمال والمشقّات ، أو خلقهم كلّهم في الجنّة أو لم يَخْلُقْهم البتّةَ ، أو خلق الحيوان فقط أو الجماد أو النبات دون البشر ، لكان ذلك كلّه عَدلاً منه ولا يُعَدّ خروجاً على الحكمة، ذلك لأن له الأمرَ والنهي والقضاء يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

— اثبات الرسل من الله الى عباده ، فمن نزل عليه الوحي من الله على لسان مَلَك وكان مؤيّداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادة فهو نبي ، فاذا خُصّ بشرع أو بنقض شريعة كانت قبله فهو رسول . والانبياء كثيرون ، والرسل منهم ثلاثمائة وعشرة أولهم آدم وآخرهم محمد . وعيسى نبي مرسل أراد خصومه قتله فرفعه الله اليه . وكلّ مدع للنبوة أو للالوهية لنفسه أو لغيره كافر . والانبياء أفضل من الملائكة ، وكل نبي أفضل من أولياء أمته . والأنبياء معصومون عن الذنوب بعد نبوّتهم ، وقد يبدر منهم قبل النبوّة زلاّت يسيرة .

والمعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على أيدي الأنبياء اذا تحدّاهم قومهم ، فاذا أظهر النبي معجزة واحدة ثم عجز قومه عن معارضته فقد لزمتهم حجّة التصديق بما جاء به . وللاولياء كرامات . والقرآن معجز بنظمه (بأسلوبه) .

ولرسول الله معجزات منها انشقاق القمر له وتسبيح الحصا في يديه ونحو ذلك .

— والاسلام بني على خمس : شهادةِ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت على من استطاع اليه سبيلا ؛ وصلاة الجمعة واجبة . فمن أنكر واحدة من هذه كان كافراً . والجهاد واجب ، والبيع جائز ، والربا حرام . ومن تأوّل المحرّمات (حلّلها لنفسه على وجه من الوجوه أو حجّة من الحجج) كان كافراً . وأصول أحكام الشريعة الكتابُ والسنة واجماع السلف ، فمن أنكر هذه وقال بأن العلم يؤخذ من الامام وحده فهو كافر .

وأفعال المكلّفين (البشر البالغين العاقلين) خمسة أقسام : واجب (أمرَ الله به ، يثاب الانسان على فعله ويعاقب على تركه) ، ثم محظور (نهى الله عنه ، ومن فعله عوقب عليه) ، ثم مسنون (يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه) ، ثم مكروه (يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله) ، ثم مباح (لا ثواب ولا عقاب فيه) .

— ان الله يعيد في الآخرة الناس والحيوانات التي ماتت في الدنيا ، وسيخلق لهم الجنة والنار . ثم ان عذاب القبر والحوض والصراط والميزان حق ، وشفاعة رسول الله والصالحين من أمته للمسلمين المذنبين حق .

— والخلافة (أو الامامة) فرض على الأمة لنصب امام (خليفة) يقيم القضاء ويضبط الثغور (الحدود، التخوم) ويحارب العدوّ ، ويكون نصب الخليفة بالاختيار (الانتخاب) من قريش على أن يكون عالماً بالامور الدينية والاحكام الشرعية عادلاً حسن التصرف في ادارة الدولة ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصرّ على صغيرة . وتنعقد الخلافة باجتهاد اهل الحل والعقد ، ولا تصح في وقت واحد الا لشخص واحد إلا أن يكون هنالك قطران مسلمان متباعدان وبينهما بحر حاجز أو عدوّ لا يطاق فيجوز حينئذ نصب خليفتين . أما الصحابة الذين اقتتلوا في معركتي الجمل وصِفّين فقد اجتهدوا وأخطأوا ، ولكن لم يكفروا بخطأهم في الاقتتال .

– أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب . والايمان لا يزول بذنب دون الكفر . ولا يحلّ قتل امرىء مسلم الا بإحدى ثلاث : رِدّة ، أو زنىً بعد إحصان ، أو قِصاص بمقتول هو كفوُه .

– الملائكة معصومون . ومن المسلمين الاولين عشرة مبشّرون بالجنّة : أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزُبير وسعد بن وقّاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجرّاح ، ثم الذين شهدوا معركة بدر ومعركة أُحُد مع الرسول والذين شهدوا بَيعة الرِضوان بالحُديبيَة ، الا رجلاً اسمه قزمان شهد أحداً ولكنه كان من المنافقين .

– أمّا الكفّار فهم الذين انكروا وجود الله أو أشركوا به إلهاً آخرَ أو عبدوا آلهة من دونه ، ومن عادى المسلمين جهراً أو سرّاً ، وأهل الأهواء والبدع ممن خالفوا الاصول التي مرّ ذكرها . وبقي هنالك ، في القسم الخامس عشرةُ أشياءَ هي بباب الفقه أليق .

قضايا علم الكلام

قضايا علم الكلام كثيرة : ان كلّ مسألة اختلف فيها المعتزلة والاشعرية هي قَضيّة من قضايا علم الكلام . ولكن بما أن القول بكل مسألة من تلك المسائل الكثيرة يقتضي تكفيرَ القائل بها عند أحد الفريقين ، فقد حاول علماء الكلام أن يجعلوا هذه القضايا أقل ما يمكن في العدد . ولمّا وصل الدور الى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) جعلها ثلاثاً ثم لم يَرْضَ أن يتّخذ فيها موقفاً شخصياً فيكفّرَ القائلَ بها ، لأن التكفير في الاسلام يستتبع القتلَ . ولقد أراد الغزالي ان يتجنب الحكم بالقتل على مخالفيه في الرأي فتجنّب تكفيرَهم.

والواقع أن جميع القضايا التي اختلف فيها المعتزلة راجعة في الاصل الى التوحيد (صفات الله وما تقتضيه من الفعل في هذا العالم) والى العدل (جعل الانسان مُخْبَراً أو مُخيّراً ، وحِسابُه في الآخرة على أعماله التي كانت منه في الدنيا) .

ورؤوس هذه القضايا هي التي تلي :

(١) قِدَمُ العالمِ وحدوثه :

يرى أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيهم) رأيَ الدين في ذلك ، وهو أن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة على ما هو الآن : خلق الشجر بأنواعه كما هي أنواعه اليوم ، وخلق الحيوان بأنواعه وخلق الانسان على صورته الحاضرة . والله خلق هذا العالم حينما أراد ، ولو شاء لأخّر خلقه أو قدّمه ؛ ولو شاء لخلق معه عالماً آخر أو أكثر من عالم ، أو لخلقه أكبر مما هو أو أصغر . والله قادر على أن يُعدم العالم حينما يشاء .

أما المعتزلة فتوسّطوا في ذلك بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة : ان الفلاسفة يقولون بقِدَم العالم (بقدم المادة الموجودة من الازل) ، وحينما يتكلمون عن صُنع (الله) للعالم فانما يَقْصِدون أن الله هو العلّة الاولى التي دفعت المادة الازلية في الحركة حتى تطوّرت تلك المادة تدريجاً الى الحال التي نرى العالم عليها اليوم . وحينما كان الفلاسفة الإلهيون يقولون ان العالم مُحدَث كانوا يقصدون أن الله سابق على العالم لأنه سببٌ لوجود العالم ، لا أن الله خلق العالم بعد أن لم يكن العالم .

وجاء المعتزلة فأخذوا المعنى الفلسفي وكَسَوْه لفظاً دينياً فقالوا : ان الله سابق على العالم بالذات (لأنه سبب لوجوده) لا بالزمان (ليس بين وجود الله ووجود العالم زمن طويل أو قصير) . وكذلك قالوا إن العالم موجود بالضرورة (لأنه لا يجوز أن يكون هنالك سبب ثم لا يَصْدُرَ عنه مسبَّب مباشرةً) .

على أن المعتزلة أكثروا من وصف الله بالسُلوب بأن كانوا يقولون : أن الله « ليس » بجسم ولا عرض ، ولا هو في مكان ولا زمان ، و « ليس » نفساً . ولا ريب في أن أصل هذا الاتجاه موجود في القرآن الكريم ، في مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، ومثل قوله : « ولم يكن له كفواً أحد » . أما تفاصيل تلك السلوب فمن الفلسفة اليونانية والمذهب الاسكندراني .

(٢) ذات الله وصفاته :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله تعالى ذات متّصفةٌ بصفات قديمة زائدة على الذات (قياساً على ما نعرف من حال البشر ، من أن عنترة مثلاً كان رجلاً قوياً شجاعاً كريماً عفيفاً ، وأن هذه الصفات كانت فيه منذ نشأته) . وأهل السنة والجماعة يَرَوْنَ أن الله متّصف بالصفات المثلى ، فانه سمّى نفسه بالاسماء الحسنى ، وهي تسعة وتسعون اسماً منها واحد يدلّ على ذاته هو « الله » ثم ثمانية وتسعون اسماً يمثل كل اسم منها صفة تشارك صفات البشر في اللفظ وتخالفها في الدرجة أحياناً وفي النوع أحياناً أخرى . فاذا قلنا ان الله قادر وقدير وغنيّ وقويّ وسميع وبصير فإنما نصفه بأكمل ما تؤدّي اليه هذه الصفات . أما اذا قلنا : خالق ، غفور ، محيي ، مميت فانما نخصّه بصفات لا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه .

ثم ان هذه الصفات نوعان نوعٌ راجع الى ذات الله نحو : موجود ، حيّ ، واحد ، قديم ؛ ثم نوع راجع الى صِلة الله بخلقه نحو : خالق ، غفور رحيم ، محيي ، مميت ، رازق . ولا بد عند أهل السنة والجماعة (وعند الاشعرية) من وصف الله حتى نعرف الله ، فاذا اعترضَنا وصفٌ فيه تشبيه شديد بالبشر تأوّلنا ذلك الوصف على وجه يتفق مع قانون التأويل عند العرب . وقد نُقَسِرّ الوصف ثم نعلن أننا لا نعرف كيفيته ، ففي الآية الكريمة : « ثم استوى العرش » ، نقول : الاستواء (الجلوس) معروف ، أما الكيفية فلا !

أما المعتزلة فأنكروا الصفات وقالوا : لو قَبِلنا بأنْ يكونَ لله صفات زائدةٌ على ذاته لَوَجَبَ أن يكونَ اللهُ قبل اتصافه بصفة ما موصوفاً بضدها ، فلو قلنا مثلاً إن الله عالم لوجب أن يكون قبل اتصافه بصفة العلم جاهلاً !

ثم لم يجد المعتزلة بدأً من وصف الله بصفات ايجابية ، فأرادوا أن يقتصروا على أقل عدد ممكن من الصفات مثل موجود ، واحد ، قديم ، قدير ، عالم . أما موجود وواحد وقديم فالقصد منها معروف ، وأما قدير فلا بد منها حتى يكون قادراً على خلق هذا العالم ؛ وأما عالم فلأنه يجب أن يعلم

نفسه على الاقل . ورفضوا القول بأنه مريد . ان الارادة تعبير عن الرغبة في البلوغ الى الكمال ، كما هي تعبير عن الحاجة . وبما أن الله كامل في ذاته غير محتاج الى شيء من خارجه لم يبق من ضرورة لأن يكون مريداً . ونحن لا نريد شيئاً الا اذا كنا محتاجين اليه ، فالارادة ضرورية فينا لأننا ناقصون . أما الله تعالى فغير محتاج الى شيء ، وهو بالتالي غير محتاج الى ارادة .

(٣) رؤية الله يوم القيامة :

في القرآن الكريم ، في سورة القيامة (٧٥ : ٢٢ — ٢٣) : « وُجوهٌ يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة » . فقال أهل السنة والجماعة (والاشعرية) : ان الله موجود ، وكلّ موجود يُرى . ولذلك يَرى المؤمنون ربّهم يوم القيامة .

أما المعتزلة فقالوا ان الرؤيا البصرية تقتضي شروطاً لا يجوز نسبتها الى الله تعالى (نحن لا نرى الشيء الا اذا كان جسماً قابلاً للرؤية وكان مقابلاً لنا متحيّزاً في مكان معيّن) . أما كلمة « ناظرة » في هذه الآية فهي من النظر بمعنى الانتظار (راجع القاموس ٢ : ١٤٤ س) ، أي منتظرة أمر ربّها لتدخل الى الجنة .

(٤) الجَبْر والقَدَر : التسيير والتخيير :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحدَه هو الخالق ولا خالقَ سواه ، فهو الذي خلق العالم وخلق كل ما فيه ، وهو الذي يخلق أعمال البشر ، والبشر لا يقدرون على شيء الاّ بأمر ربهم . وهذا يقود الى الكلام على القضاء والقدر . يرى أهل السنة والجماعة أن الله قد قضى على الناس أعمالهم خيرَها وشرها منذ خلق السمواتِ والأرضَ . ومنذ ذلك الحين قضى لبعض خلقه بدخول الجنة وقضى على بعضهم بالدخول الى النار . والناس في هذه الحياة لا يعملون من تِلقاء أنفسِهم شيئاً ، بل هم يُنَفّذون ما سبقَ في علم الله أنهم سيفعلونه . حتّى لو أن انساناً أراد أن يفعل شيئاً ، ليس مما كتب الله عليه فإنه لا يستطيع أن يفعله .

هنا يدخل مدرك العَدْل في صِلة الله بالانسان :

يرد المعتزلة على أهل السنة والجماعة بأنه اذا كان الله قد قضى على انسان ما بارتكاب الذنوب (من غير أن يكون ذلك الانسانُ قادراً على عمل الخير أو على مخالفة قضاء الله في عمل الشر)، فكيف يجوز في عدل الله أن يُعاقبَ ذلك الانسانَ على ما أجبره هو على فعله؟

ويجيب أهل السنّة والجماعة بأن الله يفعلُ ما يشاء، والعدل في شأنه تعالى أنه يفعلُ ما يريد، ولا يَجِبُ عليه أن يُراعيَ مصلحةَ خلقه، بل إن عباده ملكٌ له يتصرّف فيهم كما شاء. ولو أنه أدخل جميع المؤمنين الى النار وأدخل جميع الكافرين الى الجنة لكان ذلك منه عدلاً. فالانسان لا يدخل الجنة بعمله بل برحمة من الله.

غير أن الأشعرية عادوا فأدركوا أن الجبر المطلق ينافي الحكمة من خلق هذا العالم، ويخالف في الوقت نفسه آياتٍ كثاراً من القرآن الكريم، فقالوا بأن في الانسان قدرة على اكتساب ما كتبَ الله عليه في الماضي، وأنه سيُحاسَبُ على الجزء الذي يكسبه (مثال ذلك إن أبانواس كان يشرب الخمر: ان الله هو الذي أراد لأبي‌نواس أن يشرب الخمر، فهو اذن لا يجوز أن يُعاقب على الخمر التي شربها. الا أن أبانواس كان يتناول كأس الخمر راضياً مسروراً متلذّذاً، ولذلك سيحاسب أبونواس على هذا الجزء الذي كَسَبَه في شرب الخمر لا على شرب الخمر). والذي نلاحظه هنا أن التفريق بين الكَسْبِ وبين الجبر غامض الدلالة، فاذا كان الانسان يَكْسِبُ جزءاً من أفعاله، فما المانعُ من أن يكْسِبَ الجزءَ الباقيَ؟

ثم هنالك أمرٌ آخر: هل يجوز أن يأمر اللهُ بالشر؟ وقد رأى الاشعرية أن الله يجوز أن يأمر الانسان بالشر فراراً من القبول بأن الانسان يفعل أفعالاً لا يرضى الله بها فتكون ارادة الانسان في هذه الحال فوق ارادة الله.

ويحسن أن نلاحظ أيضاً أن الكلام في الكسب يمكن أن يكون متأخراً عن عصر أبي الحسن الاشعري. أما المعتزلة فكانوا واضحين في قولهم: ان الانسان حر يعمل أعماله كلّها بارادته واختياره، ولذلك كان عدلاً من

الله أن يُحاسِبَ الانسانَ يوم القيامة فيثيبه على ما أحسن ويعاقبه على ما أساء .

(٥) بعث الاجساد :

يرى أهلُ السُنّة والجماعة أن البشر يُبعثون يومَ القيامة على الحال التي فارقوا الدنيا عليها وتعودُ أرواحهم في الأجسام التي كانت لهم في الدنيا ثم يذهبون الى جنّة يتنعّمون فيها بالنعيم الروحاني والماديّ أو إلى نار يَشْقَوْنَ فيها بالشقاء الروحاني والماديّ ، وأن كلّ ما ذُكر في الدين من صُور الآخرة كالميزان والنار الجسمانية والجنّة الجسمانية حقّ .

أما المعتزلة فقالوا إن البعث للأرواح (للأنفس) لأنها هي المُرادة بالثواب والعقاب وإن الجسد في الدنيا كان مَطيّةً للنفس ، وإنّ النفس هي التي كانت تعمل الخير والشر ، وأما البدنُ فكان مُسَخّراً لها ولم يكنْ له شيء من الأفعال.

(٦) خلق القرآن :

الخلاف في القرآن الكريم بين أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيما بعد) وبين المعتزلة راجع الى الخلاف بين الفريقين على صفات الله : أيجوز ان نصف الله بأنه متكلّم ؟ بعدئذ يتعقّد الخلاف بين الفريقين في الجدال في معنى القدم ومعنى الخلق ومعنى القضاء والقدر .

يرى أهل السنّة والجماعة أن الله متكلّم بكلام ؛ وأن القرآن الكريم كلامه الأزلي ، من يوم خلق الله السموات والارض ؛ وأن القرآن كان موجوداً بمعانيه وألفاظه كما هو بين أيدينا اليومَ . غير أن الله تعالى أوحى به الى محمدٍ صلى الله عليه وسلّم منجّماً (متفرقاً في الزمن : في ثلاث وعشرين سنة) حسب حاجة المسلمين الأولين لما فيه من التشريع ومن الأخبار للذِكرى والموعظة . وتمّ وحي القرآن قبل وفاة رسول الله .

أما المعتزلة فقالوا إن القرآن مخلوق (خلقه الله وأوجده بعد أن لم يكن موجوداً) محدث (متأخّر في الزمن: لم تنشأ آياتُه إلاّ بعدَ الحوادث التي تَصِفُها تلك الآياتُ).

للتوسّع والمطالعة

- مقالات الاسلاميّين واختلاف المصلّين .
- اللّمَع في الردّ على أهل الزَّيْغ والبِدَع .
- استحسان الخَوْض في علم الكلام .
- الإبانة في أصول الديانة .
- تبيين كَذِبِ المُفتري في ما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعريّ لابن عساكر ، دمشق ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٧ م .
- الأشعريّ ، تأليف حمّودة غرابة ، القاهرة ١٩٥٣ م .

للتمرن والمناقشة :

– علماء الكلام هم المعتزلة والأشعريّة على السواء ، الاّ أن هذا الاسم أكثرُ انطباقاً على الاشعريّة الذين اتّخذوا البراهينَ الفلسفيةَ لنُصْرة العقيدة ، بينما السبيلُ الصحيح لنصرة العقيدة إنّما هو الوحي . أمّا المعتزلة فكانوا أحقّ بأن يُعَدّوا في الفلاسفة لأنّ غايتهم كانت تأويلَ عددٍ من وُجوه العقيدة تأويلاً عقليّاً لم يَقْصِدْهُ الدينُ ولا كان يرضى عنه الدينُ في أحوالٍ كثيرة .

– بذلك نَقَلَ المعتزلةُ عدداً من أوجه العقيدة من نِطاق الوَحْي والخبر عن النبيّ الى نِطاق العقل والاستقراء المنطقي (من الإيمان الى الجَدَل : من أن يكونَ الدينُ تصديقاً بمُثُلٍ عُليا وعمل أقربَ ما يكونُ إلى تلك المُثُل العُليا الى أن يُصْبِح تخريجاً عقليّاً وفنّاً من فنون المَعْرِفة النظريّة).

الفارابيّ

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طَرخان بن أُوزَلَغ الفارابي في بلدة وَسيج ، قربَ فاراب ، على نهر سَيْحونَ من بلاد الترك (٢٦٠ هـ = ٨٧٤ م) . وكان والده جندياً فقيراً .

انتقل الفارابي مع والده الى بغداد ، وفيها تعلم العربية ، ودرس النحو على أبي بكرٍ محمد بن السريّ بن سهلٍ النحوي المعروف بابن السرّاج (ت ٣١٦ هـ = ٩٢٩ م) ، ودرس العلم الحِكمي على الطبيب يوحنا بن حيلان ، والمنطق على أبي بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) .

وفي سنة ٣٢٩ هـ دخل القائد الديلمي توزون الى بغداد وقتل الخليفة المتّقي فاضطربت الأحوال وكثرت الفتن ، فآثر الفارابي السلامة فجاء الى دمشق (٣٣٠ هـ) ثم غادرها بعد قليل الى حلب و لَزِمَ بَلاطَ سيف الدولة مكتفياً بأربعة دراهم في كل يوم ينفقها في وجوه معاشه ، بينما كان سيف الدولة يعطي المتنبي ألف دينار على القصيدة الواحدة .

ورحل الفارابي رحلة قصيرة الى مصر (٣٣٧ — ٣٣٨ هـ) ثم عاد الى حلب . وفي سنة ٣٣٩ هـ سار سيف الدولة الى دمشق فاصطحب الفارابي ، فتوفّي الفارابي في دمشق (رجب ٣٣٩ = آخر ٩٥٠ م) ودفن في مقبرة الباب الصغير .

كان الفارابي فقيراً وكان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، ولم يكن يعتني بزِيّه وهيئته . وقيل : كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكنْ إلى نحوٍ من امور

الدنيا البتّةَ ... وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس .

واشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة ، زعم بعضهم أنها سبعون ، وعدّوا منها اليونانية . وكان حادّ الذهن رياضياً شاعراً بعيد الهمة عزيز النفس . وكذلك كان موسيقياً تُنْسَبُ اليه الاعاجيب : يَعْزِفَ فيُضحك الناس ويبكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلمٌ بالامور الكلية منها و (لكنه) لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتهـا .

واذا كان الفارابي قد زَهِدَ في الدنيا وظهر بزيّ اهلِ التصوف (اهل النسك) ولجأ في بعض اسلوبه الى الرمز عن معانيه ، فانه لم يكن صوفياً .

والاجماع واقع على أن الفارابي أول الفلاسفة الكبار في الاسلام ، وقد عُرِف بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو .

وهو أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً الى العرب . وقد أُعجب بأرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يُحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهةٍ على ما أغفله الكِنديّ وغيرُه من صناعة التحليل وانحاء التعليم وبذّ في ذلك أهل الاسلام ؛ حتى سُمّيَ المنطقيّ والمعلمَ الثاني بعد ارسطو المعلم الاول . وقد عده ابن خلدون من اكابر الفلاسفة في المِلّة الاسلامية وأشهرَهم . وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية الا أنت واجدٌ جذورها عند الفارابي .

على أن فلسفة الفارابي تنوء بشيء من الضعف . من ذلك ضَياع عدد من كتبه ، وأن تآليفه الباقية ليست منظمة تنظيماً كاملاً . ثم ان الفلسفة اليونانية وصلتْ اليه في ثوبِ المذهب الاسكندراني ، فان كثيراً من الآراء الّتي وصلت اليه على أنها لأرسطو كانت في الحقيقة لأفلاطون أو لأفلوطين . وكان اسلوبه ضعيفاً ، وفي بعضه غموض أو رمز .

والغزّالي يعدّ الفارابي من الناقلين . وابن طفيل يذكر أن الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض . أما ابنُ رُشدٍ فيذكر أن في فلسفة الفارابي خرافاتٍ

منسوبةً الى الفلاسفة اليونان وتقوّلاً عليهم . غير أن ابن رشد يعود فيعذر الفارابي ويقول إن النقلة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضلّلوا الفارابي بخطأهم هذا .

كتبه ورسائله

للفارابي كتب ضاع أكثرها منها :

أ ــ رسالة في العقل .

يذكر الفارابي في هذه الرسالة أن العقل يقال على أنحاء كثيرة : فالجمهور يّعنون بالعقل التعقّل ؛ والمتكلمون يعنون به « الأمور المشهورة المتعارفة عند الجمهور » . ثم يتكلم الفارابي على العقل كما استعمله أرسطو في كتبه المختلفة :

ب ــ احصاء العلوم

هو كتاب يفصّل العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم ، وهي خمسة اقسام :

علم االسان (اللغة والنحو والخط) ــ علم المنطق ــ علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر ، النجوم، الموسيقى، الاثقال ، الحيَــل ــ العلم الطبيعي ــ والالهي ــ العلم المدني وعلم الفقه والكلام .

والفارابي يعرّف كل علم وكل فرع من علم يثبته تعريفاً موجزاً او وافياً . وهذا الاحصاء « محاولة بدائية » لتصنيف العلوم .

جـ ــ كتاب الجَمْع بين رأيِي الحكيمينِ أفلاطونَ الآلهي وأرسطوطاليس . يقول الفارابيّ في مطلع هذا الكتاب : « رأيتُ اكثرَ أهــل زمانــنا قـــد تحاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدَمه ، وادّعَوْا أن بين الحَكيمين المقدّمين المُبرِّزين اختلافاً في إثبات المُبْدِع الاول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المُجازاة على الافعال خيرِها وشرها ، في كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية . (وقد) أردتُّ في مقالتي هذه ان أشْرَعَ في الجمع بين رأيَيْهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر

الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزولَ الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما .. »

وعُمدة الفارابي في نفي الخلاف بين افلاطون وارسطو انهما حكيمان منظوران وإمامان مبرّزان ؛ ولا يمكن لحكيمين كبيرين ان يختلفا . بعدئذٍ يَعطِف على تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين إما لقصور الناسَ عن الفهم او لضَعف اللغة التي نُقلت بها أقوال هذين الحكيمين (ص ٣ ، ٤) والى أن افلاطون يكتب على طريقة الرمز (ص ٥ — ٦) . ثم يخلص الى القول : « فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امرٍ يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد » (ص ٧) . ومثل هذا تماماً كان الاسكندرانيون يقولون .

ولقد حاول الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو في امورٍ منهـا : قِدَمُ الجواهر : أأعيانُ الجواهر أقدمُ أم مُثُلُها ؟ (أي : أيهما أقدم في الوجود : الجسم المادي في عالمنا ، كما يقول ارسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملأ الأعلى ؟)— كيف يكون الإبصار : أبانفعالٍ في البصر ، كما يقول أرسطو أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام ، كما يقول افلاطون ؟ (أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج نور من العين إلى الأجسام ؟) — آلطبع أشد تملكاً للانسان أم العادة ؟ — النفس — آلعالم قديم كما يقول أرسطو أم مُحْدَثٌ كما يقول افلاطون ؟ وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا — الفيض — الثواب والعقاب .

والحق إن الخلاف بين افلاطون وبين تلميذه ارسطو ، في هذه الأمور وفي غيرها أيضاً ، عظيم جداً حتى التضادّ ، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . على أن الذي حَمَلَ الفارابيّ على محاولة التوفيق بينهما هو أن الفارابيّ لم يَعرِفْ جميع آراء ارسطو خالصةً من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة ؛ ثم إنه أيضاً لم يعرف جميع آراء افلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسِها .

ان الفارابي لم يوازن بين آراء افلاطون وبين آراء ارسطو ، ولكنه في الحقيقة —وفي أكثر هذه الأمور— قد وازن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوهوا آراء افلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوّهوا آراء أرسطو على الاخصّ .

اعتمد الفارابي « في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع » على رسالة لأمونيس في الموضوع نفسه (ص ٢٤) . وامونيوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني . وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين افلاطون وارسطو من الاستشهاد بكتاب أثولوجيا (ص ٢٨—٣٢) . وكتاب اثولوجيا هذا منحول لارسطو : « انه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لأفلوطين ، وخصوصاً من الفصول الرابع والخامس والسادس ، ولقد آمن الفارابي بصحة نسبة هذا الكتاب الى ارسطو حتى اتخذه مصدراً لآراء الفيلسوف اليوناني العظيم ، بينما لا نَجِد فيه إلا آراءً اسكندرانية .

د — كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (أو كتاب السيرة الفاضلة ، أو الملّة الفاضلة) .

يتألف هذا القسم من قسمين يكادانِ أن يكونا مستقلين :

القسم الاول فلسفي ماورائي عرّف فيه الفارابي بجانب من الفلسفة العقلية على مذهب أرسطو (ممزوجةً بكثير من مذهب أفلاطون) . وأما القسم الثاني فهو الفاسفة السياسية ، اذ تعرّض فيه الفارابي للكلام على التعاون بين البشر وعلى أصناف المدن (الدول) .

ابتدأ الفارابي هذا الكتاب في بغداد سنة ٣٣٠ ﻫ ثم أتمّه في دمشق في العام التالي . ويبدو أن الفارابي لما ذهب الى مصر أدخل على هذا الكتاب أشياءَ تتعلق بترتيبه وتقسيمه ، ثم بمادته واتجاهه .

الموجود الاوّل (الله)

ان الموجودَ الاولَ موجودٌ بذاته وليس لوجودهِ سببٌ ، بل هو السببُ لوجود سائرِ الموجودات . ثم هو بريء من جميع أنحاء النقص . من أجل ذلك

كان وجوده أقدمَ الوجود وأفضل الوجود معاً .

والموجود الاول كان دائماً موجوداً بالفعل ، ولم يكن قط موجوداً بالقوة (أي أنه لم يوجد بعد أن لم يكن) ؛ وكذلك ليس له أفعال بالقوة (أي أفعال لم تظهر بعد) . من أجل ذلك هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته . ثم هو ليس مادة ؛ وليس هو بصورة ، لأن الصورة لا تقوم الا في مادة . وكذلك ليس لوجوده غاية ، والاّ لكانت تلك الغاية أسبق منه في الوجود المطلق ، ولما كان هو موجوداً أول .

والموجود الاول مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن أن يكون ثمّت شيء مثله حتى يكون شريكاً له . ثم هو منفرد بوجوده وبرتبته لا ضدّ له . والضدّ عادة يَشرَك ضدّه أو يوازيه ، فيُبطل ضدَّه مرة ويُبطله ضدُّه مرةً أخرى . وما دام هو موجوداً ولم يبطله شيء ، فذلك دليل على أنْ ليس له ضدّ .

والموجود الاول ليس له حدّ ، أي تعريف دالّ على ماهيّته . ان الحدّ في الاصل وصف لاقسام الشيء المراد تعريفه ، فاذا عرفنا تلك الاقسام عرفناه . وبما أن الموجود الاول واحد من كلّ جهة وليس فيه أقسام ، فلا يمكن أن يكون له حدّ أو تعريف .

وبما أن الموجود الأولَ لا يُشْبِهُهُ شيءٌ من الموجودات ، كان كلّ ما فيه خاصاً به وحدَه ، ولذلك كانت وَحْدته عينَ ذاتهِ وعين وجوده . ثم بما أن وجودَه ليس مادةً ولا صورة ، فانه عقلٌ بالفعل ؛ لأن العقل هو الموجود الوحيد الذي لا يُحتاج في قوامه الى مادّة أو صورة . وبما أنه أيضاً مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن للموجودات الأُخرَ أن تدركه . ولا هو محتاج الى أن يُدْرِكَ شيئاً شبيهاً به من خارجه ليستعين بذلك على إدراك نفسه (كما نفعل نحن عادة) . ولذلك لا يدركه إلاّ هو . وهذا معنى قولنا : إنه يعقل نفسَه . ومثل ذلك قولنا انه عالم يعلم نفسه .

واذا قلنا إنه حكيم ، فاننا نعني أنه يعلم أفضل الاشياء علماً دائماً . وهو الحق ، لأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يَخُصّه ؛ والحق انما هو الموجود

من جهة ما هو معقول . ثم هو حيّ يعقل الموجودات على ما هي (على نهاية الكمال من الإدراك للموجودات) .

غير أننا نحن ندرك الموجود الاول ادراكاً ناقصاً لضعف قوى عقولنا ، لأن تلك القوى متلبّسة بالمادة التي من شأنها أن تلحق بما يتلبّس بها نقصاً . ومن أجل المادة التي فينا كان جوهرنا بعيداً عن جوهره . ولكن كلما استطعنا أن نكون مفارقين للمادة ــ بالعلم وبتخلّص النفس من أسر الجسد ــ أصبح ادراكنا للموجود الاول أكثر كمالاً .

ولله عظمةٌ وجلالٌ ومجد هي له بحسب كماله هو وفي جوهره نفسه ، اذ لا يوجد خارجَه ما هو أعظم منه أو مثلُه حتى يُقارَن بينهما (كما هي الحال في شأننا نحن) . ولذلك يلتذّ الموجودُ الاولُ بنفسه ويعشق ذاته لأن ادراكه لنفسه هو الادراك الاتقن .

الفيض أو صدور العالم عن الموجود الأول

ان الموجودَ الاولَ أتمّ الموجودات ولا سببَ لوجوده ، ولذلك وجب أن يكون سبباً لجميع الموجودات وأن تكون جميع الموجودات أقلّ منه كمالاً . وبما أن هذه الموجودات تتألّف من عناصرَ متعدّدة فقد وجب أن تكون كثيرة ومتفاوتةً في كمالها أيضاً . ولكن كيف كان الموجود الاول سبباً لسائر الموجودات ؟

يتبنى الفارابي نظرية الفيض لتفسير ذلك فيرى أن كمالَ الموجود الاول وَجودَه وعلمه وحكمته وحياته (التي هي عند الفارابي ليست شيئاً غير ذاته التي هي بالتالي وُجودُه) قد اقتضت كلّها أن يصدر عنه هذا الوجود وفاء لكماله وَجوده وحكمته ، ولكنّ من غير أن يزيد هو بهذا الصدور كمالاً ، ومن غير أن يَنْقُصَ منه شيءٌ أيضاً ، ومن غير ارادةٍ منه لذلك ، ومن غير حركة يقتضيها ذلك الصدور .

وصدور الموجودات عن الله يَجْري على ترتيب معيّن وترابُطٍ مُحكَمٍ ، وهو الذي يسمى الفيض أيضاً .

فمن الموجود الاول (الله) :
– يفيض ثانٍ (عقلٌ ثانٍ) .

وبما أن الواحد أو الاول (الموجود الاول) لا يفيض عنه إلاّ واحدٌ ؛ وبما أن الاول لا يليقُ به أن يباشر الموجودات المتعدّدة (المباشرة للمادة أو المتلبسة بها) فقد جعل الفارابي العقل الثاني جوهراً غيرَ متجسم (غير متّخذ صورة) ولا في مادة ، ثم جعله يَعْقِلُ ذاته ويعقل الاولَ أيضاً (بينما الاول لا يعقل إلاّ ذاته) . والواقع أن الثانيَ ، عند الفارابي ، يشبه الاول ولكنه ليس اياه . غير أن جميع مراتب الفيض التالية تصدر من هذا العقل الثاني .

وبما أن الثاني يعقل الاول ويتجوهر في نفسه ، فانه :

– يفيض منه ثالثٌ (عقل ثالث) من عَقْلِهِ للاولِ ثم تلزم عنه السماء الاولى من تجوهره في نفسه . ثم يستمر الفيض على هذا المبدأ فيكون :
– العقل الرابع ، ومعه كُرَةٌ الكواكب الثابتة .
– العقل الخامس ، ومعه كرة زُحَل .
– العقل السادس ، ومعه كرة المشتري .
– العقل السابع ، ومعه كرة المِرّيخ .
– العقل الثامن ، ومعه كرة الشمس .
– العقل التاسع ، ومعه كرة الزُهَرة .
– العقل العاشر ، ومعه كرة عُطارد .
– العقل الحادي عشر ، ومعه كرة القمر .

ومع فلك القمر تنتهي الموجودات المطلقة الكاملة التي لا تخضع للكون والفساد على ما نعرف من الفلسفة القديمة . وأما الموجودات التي دون فلك القمر فلا يمكن أن تكون كاملة ولا أن تصبح كاملة . وان كانت ترقى صُعُداً وتبلغ كمالاً قاصراً على طبيعة كل جنس من أجناسها .

وأدنى الموجودات دون فلك القمر الهيولي التي لا صورة لها ، ثم فوقها

العناصر الاربعة ، ثم الجماد ثم النبات ثم الحيوان البهيم ثم الحيوان الناطق (الانسان) .

حدوث المادة وحدوث العالم

اذا كانت الموجودات كلّها ، في رأي الفارابي ، قد فاضت من الواحد (الله) ، فلا شكّ في أنّها عند الفارابي مُحْدَثةٌ كلّها (لأنّ الله سببٌ لها وسابقٌ عليها) . واذا كانت الهيولى (المادّة الاول) نفسُها تأتي عند الفارابي في أدنى دركات الفيض ، فلا شكّ في أن الهيولى أيضاً محدثة .

وممّا يؤيّد الحكم بأن العالم والمادّة نفسَها في رأي الفارابي محدثان محاولة الفارابي للجمع بين رأيَيْ أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وحدوثه .

النفس وقواها

للنفس الانسانية عند الفارابي أربعة أجزاء أساسية ، ولكل جزء من هذه الاجزاء قُوًى تتبعه . فالاجزاء الاساسية هي : الغاذية والحاسّة والمتخيّلة والناطقة .

فاذا حدث الانسان (فرد من أفراد الانسان) ، فأول ما يحدث له من أجزاء النفسِ النفسُ الغاذية التي بها يتغذّى (وينمو ثم يتكاثر) . ويتبع هذه النفس قوىً واحدةٌ منها رئيسة تكون في الفم وسائرها مرؤوسة من الرواضع والخدم[1] متفرقة في المَعِدة والكَبِد والطِحال والاعضاء المتّصلة بهذه . والكبد يرأس المِرارة والكِلْية ، والكلْية ترأس المثّانة .

بعدئذ تتنبّه في الانسان القوةُ الحاسّة : تتنبّه أولاً حاسة اللمس فحاسة الذوق فحاسة الشمّ فحاسة السمع فحاسة البصر . ولكلّ حاسة من هذه الحواسّ عضو مختصة به . ويشبّه الفارابي هذه الحواس بأصحاب الاخبار في المملكة ، فهيَ تحمل الاخبار الى رئيسها في القلب كما يحمل أصحاب الاخبار أخبارهم الى الملك .

---

(١) الأعضاء التابعة للجهاز الهضمي .

والقوة المتخيلة واحدة ومركزها في القلب أيضاً . وعملها حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن أعضاء الحسّ حيث تتحكم بها (تدبّرها فتفرد بعضها عن بعض وتركّب بعضها الى بعض أنواعاً من التركيب موافقة للمحسوس أو مخالفة للمحسوس) .

والقوة الناطقة (العاقلة) واحدة في العدد أيضاً ، وهي رئيسة القوى الحاسة والقوة المتخيّلة .

وللنفس أيضاً قوة نزوعية تشتاق الى الشيء أو تكرهه ، وبها تكون الارادة . والنزوع يكون إمّا بالحس واما بالتخيّل ، لفعل شيء أو تركه اما بالبدن كلّه أو بعضو منه . وجميع اعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب . والنزوع يكون بالاحساس أو بالقوة المتخيلة أو بالقوة الناطقة نحو الأمور التابعة في الاصل لتلك القوى .

القلب والدماغ

ان القلب هو العُضو الرئيسُ في البدن ، ويليه الدماغ الذي يخدم القلب وتخدمه سائر الاعضاء . فالقلب يَنْبوع الحرارة الغريزية ، ومنه تنبثّ الحرارة الغريزية في سائر الاعضاء . وللدماغ عملان أساسيان :

(أ) بما أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فان الحرارة فيه تكون قويةً مُفْرِطة . من أجل ذلك يعمل الدِماغ في تعديل الحرارة التي من شأنها ان تنفَذ من القلب الى اعضاء البدن المختلفة حتّى لا يصل الى كل عضو الا ما يحتاج اليه من تلك الحرارة . والدماغ يعدّل حرارة القلب نفسه حتّى يجود فُكرُه ورَوِيتّه وحفظه وتذكّره .

(ب) في الدماغ نفسه مغارز لمعظم الاعصاب . ومغارز سائر الاعصاب في النّخاع (الخيط الابيض المارّ في الفِقار) . والنخاع متّصل من أعلاه بالدِماغ . والدماغ هو الذي يَرْفِدُ أعصابَ الحركة الارادية حتّى تنفّذ تلك الأعصابُ ما يريده القلبُ من الحركات الآلية .

عملية التفكير

يعالج الفارابي عملية التفكير على أنها قضية ماورائية .

العقل الهيولاني (العقل الانساني) هيئة في مادة [١] معدّة لأن تقبل رسومَ المعقولات على اختلاف أنواعها . هنالك معقولات هي في جواهرها عقولٌ بالفعل ومعقولات بالفعل (وهي الاشياء البريئة من المادة) مثل المدارك كالحق والصدق والشرف ومثل المبادىء والقوانين . وهنالك معقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولاتٍ بالفعل مثل الاجسام المادية كالحجارة والاشجار وأفراد الناس . هذه المعقولات هي معقولاتٌ بالقوة ، وهي قابلة لأن تصبح معقولات بالفعل اذا تهيأ لها ما ينقلها من القوة الى الفعل (اذا استطعنا أن نجرّد صورتها من الاجسام التي هي فيها) . والذي يمكننا من تجريد المعقولات من الاجسام عقل بريء من المادة يساعد العقل الهيولاني (الذي في الانسان) على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمسُ البصرَ مثلاً على أن يبصر الألوان . هذا العقل البريء من المادة الذي يفعل هذا الفعل يسمى العقل الفعّال .

والمعقولات الأوَل (المبادىء) التي يستطيع البشر عُموماً أن يدركوها على كثرةٍ أو قلة من الوضوح ثلاثة أصناف :

(أ) أوائل (مبادىء وقوانين عامة) للهندسة العلمية (أي المبادىء والقوانين الرياضية والطبيعية) .

(ب) أوائل يُوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان (الاخلاق) .

(ج) أوائل يستعملها الانسان ليعلمَ بها أحوالَ الموجودات التي ليس من شأنها أن يفعلها الانسانُ ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادىء الأخر ، وما شأنه أن يحدُثَ عن تلك المبادىء (العَليّات أو المدارك الماورائية) .

---

(١) في الدماغ ، أو في القلب كما يعتقد الفارابي .

الصورة والمـــادة

والفارابي أرسطوطاليسي النظر الى الصورة والمادة : ان الصورةَ لا يمكن أن يكون لها قِوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودُها لأجل الصورة ، ولو لم تكن صورةٌ ما موجودة لما كانت المادة . والمفروض أن المادة موجودة قبل الصورة ، ثم انهــا تتلبّس بالصور .

الارادة والاختيار

النزوع أو الشوق هو ميل الفرد الى بعض ما عقَله أو الى بعض ما يجب أن يستنبطه ؛ أو كراهةُ ذلك . فاذا كان هذا النزوع عن احساس أو تخيّل سُمّي الارادة ، وكان عامّاً في الانسان والحيوان . واذا كان النزوع عن رويّة (تفكير) فهو الاختيار ، وهو خاص بالانسان .

السعادة

تكون السعادة للقوة الناطقة .

ان القوة الغاذِيَةَ في الانسان جُعِلَتْ لِتَخْدِمَ البدنَ . وجُعلت القوة الحاسة والمتخيّلة لتخدما البدن معاً ؛ ولتخدما القوة الناطقة معاً اذا كان قوام القوة الناطقة أولاً بالبدن . فالقوة المتخيّلة عند الفارابي تحتلّ مكاناً وسطاً بين القوة الحاسة والقوة الناطقة .

والقوة الناطقة منها جانب عملي وجانب نظري ؛ والجانبُ العمليّ يخدم الجانبَ النظريّ . والجانبُ النظريّ من القوة الناطقة لم يُجعل ليخدم شيئاً آخر ، بل ليتوصّل به الانسان الى السعادة .

وحينما تبدأ النفس الناطقة بتحصيل المعقولات الاولى بوساطة جانبها النظري يبدأ كمالها . فاذا استخدم الانسان هذه المعقولات الاولى (ليستنبط بها سائر المعقولات) اقترب من كماله الأخير . عندئذ تصبح القوة الناطقة وكأنها مفارقة للمادة ثم يدوم لها ذلك فتصبحُ قريبةً من العقل الفعّال . وذلك هو السعادة . فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته ؛ وليست هي لِيُنالَ بهــا

شيءٌ آخرُ، إذ ليس وراءها شيء آخرُ أعظمُ منها يمكن أن يَناله الانسان.

المنامات

عمل المخيلة الأساسي نقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الانسان مستيقظاً ، فاذا نام وَقَفَ هذا العملُ . وبما انّ الذاكرة لا تنام فانها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركّب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض وتُحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال يَقَظة الجسم فتنشأ المنامات . أما نوع المنامات فتابع لمِزاج الجسم ساعة رؤية المنام ، فاذا كان المزاج رَطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلّقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكنّ ذلك نادر .

الوحي ورؤية الملَك

إذا كانت مخيلة إنسان ما قويةً وكاملة إلى درجة انها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من اعضاء الحس إلى الدماغ وان تتلاعب بذكرياتها وبخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الانسان حينئذٍ يتوهم رؤية الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوُضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقبح . وقد يرى أشياءَ غريبةً عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع على الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، (ان) يقبل في يَقَظَته عن العقل الفعّال اُلجزْئيات الحاضرة والمستقبلة ، او مُحاكياتِها من المحسوسات ... والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولاتُ نبوّة بالاشياء الالهية ؛ فهذا اكمل ما تنتهي اليه القوة المتخيلة .

العدل الطبيعي والعدل الوضعي

ان الأفراد وجماعاتِ الناس طَبَقات بعضُها فوق بعضٍ في القوة أو المال أو الجاه . هذه الجماعات تتغالب ، وكذلك الأفراد ، فمن غَلَبَ وقهر كان الفائز والمغبوط والسعيد ، وذلك شيء في طباع الناس . **فما في الطبع هو**

العدل ؛ فالعدل إذن التغالب . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها من العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة ، وأفعالها هي الافعال الفاضلة . ففي العدل الطبيعي يكون القاهر قاهراً أبداً ، والمقهور مقهوراً أبداً .

وأحياناً يتقارب الأفراد وتتقارب الجماعات في القوة فيكون الغلب مرة لفرد أو لقوم ، ومرة لفرد آخر أو لقوم آخرين . ويَمَلّ هؤلاء تداول الغلب بينهما لأن ذلك يضيّع عليهما جميعاً كثيراً من المغانم . عندئذ يصطلح الأفراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها في البيع والشراء والامانة وما الى ذلك ، ويفي بعضهم لبعض بها . فالوفاء بما اصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي ، وهو ناتج عن ضعفٍ وخوف في الفريقين .

الخشوع (الدين)

الخشوع هو الاعتقاد بأن إلهاً يدبّر العالم معَ أداء الاحترام لذلك الإلـــه بالصلوات والتسابيح . ويعتقد الناس أنهم إذا فعلوا ذلك ثم تركوا كثيراً من الخيْرات المُتَشَوَّق إليها في هذه الحياة كوفئوا على فعلهم في الآخرة بأعظمَ مما تركوا في الدنيا . واذا لم يفعلوا عوقبوا بعد مَوْتهم .

ويرى الفارابي أن هذا كلّه باب من أبواب الحيل والمكايدة ممن يَعجِزون عن أن يقاوموا الأقوياء بالمجاهدة والمغالبة فاخترعوا حيلة الخشوع والثواب على الخشوع أو العقاب على ترك الخشوع في الآخرة ، حتّى يترك الأقوياء لهم شيئاً من مغانم الدنيا يتمتعون به بلا مغالبة .

المدينة الفاضلة (الدولة المثلى)

المدينة أو الدولة ثمرة الاجتماع الانساني . ويختلف بعض الدول من بعض باختلاف المجتمعات التي تنشأ تلك الدول فيها .

« الانسان » محتاج في وُجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياءَ كثيرةٍ لا يمكن أن يقوم بها كلّها وحدَه ، بل يَحتاجُ الى قوم يقوم له كل واحد منهم

بشيء مما يحتاج اليه . ولذلك لا يمكن « للانسان » ان ينال الكمـــال الا « باجتماعاتِ جماعةٍ كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحدٍ (آخر) ببعض ما يحتاج اليه » .

والاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثـــة أنواع : « عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ؛ والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة . واما المجتمعات غير الكاملة فاجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الاجتماع في منزل (المكان الذي يخيم فيه نفر من الناس) .

ويرى الفارابي ان الاجتماع كلما اتّسع كان عموماً اقربَ الى الكمال ، وكان ما دونه خادماً له . ولكن قد يحدُثُ ان يتعاونَ اهلُ هذا المجتمع على الشر .

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي يُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة .

كيف نعرف المدينة الفاضلة

نعرف المدينة الفاضلة من تشبيهين وافتراضٍ أوردها الفارابي .

يقول الفارابي ان المدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وحفظها عليها ، وإن نسبةَ رئيس المدينة الى المدينة وأهلها كنسبةِ القلب الى البدن واعضاء البدن .

وكذلك يشبّه الفارابي المدينة الفاضلة بالعالم ايضاً ويرى أن نِسبْة السبب الاول (الله) الى سائر الموجودات كنسبة مَلِكِ المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها (طبقاتها وأهلها) .

ثم هو يفترض أن أهل المدينة الفاضلة يَعْرِفون الآراءَ التي أوردها في القسم الاول من كتابه الموسوم بعنوان « آراء أهل المدينة الفاضلة » ويعتقدونها . وهكذا نرى أن للمدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة

الاولى ، وأن الجانب الاجتماعي فيها قليل جداً . وبعد أن يتكلم الفارابي على أعضاء البدن وعلى صلة بعضها ببعض يقول : «كذلك الحال في المدينة . وكذلك كلّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حالُه من سائر الاجزاء هذه الحال » .

رئيس المدينة الفاضلة

يقول الفارابي : ان في الجسم اعضاءً مختلفة متفاضلة الفطرة والقُوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم اعضاء اخرى تخدم القلب لأنها ادنى منه ؛ ولهذه في الوقت نفسه اعضاء ادنى منها تخدمها وهلمجراً حتى نصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها . فكذلك « المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيأات وفيها إنسان هو رئيس و «اشخاص آخرون » تقترب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفّذون) ما يَقْصِده الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعالَ على حسب أغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون ... حتى نصل الى اشخاص يَخْدِمون (بفتح الياء) ولا يُخْدَمون (بضم الياء) ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين . وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل .

إلا ان هنالك فارقاً بين اعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمال اعضاء البدن طبيعية ، اما اعمال طبقات اهل المدينة فمصدرها الارادة او المَلَكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

الرئيس نبي وحكيم (فيلسوف)

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكونَ ايَّ انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . ويجب أن تكون صناعة رئيس المدينة الفاضلة صناعةً من شأنها ألاّ تَخدِمَ صناعة اخرى ، بل ان تكون كلّ صناعة اخرى تتّجه

نحوها . ويجب ان يكون الرئيس نفسه انساناً قد استُكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأن يتقبل من العقل الفعال اشياءَ كثاراً يُفيضها العقل الفعال الى عقله هو ثم إلى قوته المتخيلة ؛ فيكون (هذا الانسان) بما يَفيضُ إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض إلى قوته المتخيّلة نَبيّاً منذراً بما يكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال .

صفات الرئيس

اذا نحن تأمّلنا حال رئيس المدينة الفاضلة، والذي جعله الفارابي نبيّاً وحكيما، رأيناه يتّصف بأثْنَتَيْ عَشْرَةَ صفةً لو لم تكن فيه في الاصل لما أمكن أن يكون رئيساً . يقول الفارابي : هذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسانٌ آخرُ أصلاً . وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلّها . **ولا يمكن أن تصيرَ هذه الحال إلا لمن اجتمعتْ فيه بالطبع اثنتا عشرَةَ خصلة فُطِر عليها**، وهي أن يكون : تام الأعضاء والقوى — جيّد الفهم والتصوّر بالطبع — جيّد الحفظ — جيّد الفطنة ذكياً — حسن العبارة — محبّاً للتعليم والاستفادة سهل القبول لها — غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنّباً بالطبع لِلّعب كبير النفس محبّاً للكرامة — ثم يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده — ثم يكون بالطبع مُحبّاً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطي النِصف (الانصاف والعدل) من (نفسه ومن) أهله ومن غيره ويَحُثّ عليه — عدلاً (معتدلاً) غير صعب القياد — قويّ العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذه هي الصفات التي يتطلّبها الفارابي في الرئيس الأصيل للمدينة الفاضلة العظمى الذي هو الامام ، والذي هو في الوقت نفسه حكيم (فيلسوف) ونبي . وهذا الرئيس وأمثاله هم الذين يضعون الشرائع للمدينة التي يتَولّونها ويتوالّون فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الاثنتي عَشْرَةَ تجتمع في رجل واحد

على الأقل ، هو الذي أُوجِدَتِ المدينةُ من أجله ، ذلك لان هذه الصفات بطبيعتها لا تجتمع الا في الواحد بعد الواحد وفي الاقل من الناس . من أجلِ ذلك يبدو أن الفارابي كان مُضْطرّاً الى أن يقبل رئيساً للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عددٌ دون الاثني عَشَرَ ، ستّ صفات أو خمس على الأقل .

الرئيس القائم

فاذا لم يكن في المدينة من تجتمع فيه مثل هذه الصفات القليلة أقيم فيها رئيس ثانٍ يَخْلُفُ الأولَ في إدارة المدينة لا في وضع التشريع لها (كما خلف الخلفاء الراشدون رسولَ الله في منصبه السياسيّ الدنيوي لا في منصبه الديني النبويّ) . أما في التشريع فيسيرُ الرئيس القائم (أو الثاني) حسب الشرائع والسنن التي كان الرئيس الأولُ وأمثاله قد وضعوها للمدينة ، اذا كانوا قد أثبتوها ، أي دوّنوها .

هذا الرئيس القائم (الثاني) يجب أن يكونَ فيه من مَوْلده وصباهُ ستُ شرائطَ قد تربّى عليها . ونحن نلاحظ أن هذه الصفات الستّ صفات فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الاول) في الحياة السياسية للمدينة . فالرئيس الثاني يجب أن يكون : حكيماً — عالماً حافظاً للشرائع والسنن — ثم أن يكون له جودة استنباط لفروع من التشريع لم يُحْفَظْ مثلُها عن السلف ، وأن يسلك في استنباطه هو مَسْلَكَ الأئمة الأولين (الذين وضعوا الشرائع) — (أن يكون بعيد النظر محتاطاً لما يمكن أن يحدث في المستقبل كيلا تُؤْخذَ المدينةُ على حين غِرّة من أهلها) — أن يكون قادر على ارشاد أهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأوّلون ووجوه تلك التي استنبطها هو — أن يكون شجاعاً عارفاً بأمور الحرب وقادراً على مباشرة الحرب .

تعدّد الرؤساء

فاذا لم يوجد رئيس ثانٍ واحدٌ يجمع الشروط الستّة جاز أن يكون في

المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستّة ، على أن يكون واحد منهم على الأقل حكيماً .

هلاك المدينة الفاضلة (انقراضها)

فاذا فُقدت الحِكمة من صفات الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة ، أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بَقِيَتْ المدينةُ الفاضلة بلا مَلِكٍ ، وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكاً بالاسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص حكيم نضمّه الى القائم (أو القائمين) بأمر المدينة . فاذا لم نجِدْ مثلَ هذا الشخصِ تعرّضت المدينة للهلاك ثم هلَكت .

ملوك المدينة الفاضلة

وملوك المدينة الفاضلة الذين يتوالَوْنَ في الأزمنة المختلفة واحداً بعدَ واحدٍ ، سواءٌ أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعدّدة ، متعاصرة أو غير متعاصرة ، فانهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كلّه. ان هؤلاء الملوك قد كَمُلوا في العقل وفي التخيل . وبما أن الكمال واحد فيهم فانهم لا يختلفون في شيء .

مضادّات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كائن طبيعي ، كجسم الانسان أو كالعالم ، وهي مبنية على نظام معيّن لا يَخِلّ ولا يتبدّل . ولرئيس المدينة الفاضلة شروط إذا لم تتوفّر فلا يكون هنالك رئيس ثم لا يكون هنالك مدينة فاضلة .

أما المضادّات للمدينة الفاضلة فهي مجتمعات تُضادّ المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها والذين يتولّونها . وأهل المدن المضادّة للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفاً مما نألفه اليوم ، حتى الثلاثةُ مكرّرةً ثلاثَ مراتٍ يمكن أن تُعْطِينا عدداً غيرَ التسعة .

أما الذي جعل الأمور على ما هي عليه اليوم فأحد ثلاثة أمور :

أ) بالاتفاق (كذا وُجدت بلا قَصْدٍ أو غاية) ،

ب) أو لأن فاعلاً من خارج هذا العالم أرادها أن تكون على ما هي عليه فعلاً .

ج) أو بالتوهّم ، أي أننا نحن قد جعلنا في أوهامنا أن الحق والصدق هو هذا الذي نراه الآن ، وان كل ما نعقله اليوم وندرك انه الحق يمكن ان يكون ضدّه ونقيضُه هو الحقّ .

أنواع المدن المضادّة

المدن المُضادة للمدينة الفاضلة ربعةُ أنواعٍ أساسيةٌ : الجاهلةُ والفاسقة والمبدّلة والضالّة .

(١) أما المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) فهي التي لم يَعْرِفْ أهلُها السعادة ، بل ظنّوا أن الخير انما هو الملذّات البدنية وأن الشقاء هو آفات البدن . والمدينة الجاهلة في الحقيقة اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل الى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهـرة . من هذه المدن الفرعية :

ــ المدينة الضرورية التي يَقْصِدُ أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من المأكل والملبس والمسكن .

ــ المدينة البدّالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمعَ ثروةٍ ، وهم يجعلون الثروة غايتهم من الحياة ثم لا ينتفعون بها انتفاعاً صحيحاً .

ــ مدينة الخِسّة والشقوة : ومقصد أهلها التمتّع بالطعام والشراب واللّذات البدنية المتعلّقة بحسّهم وخيالهم والميل الى الهزل واللعب .

ــ مدينة الكرامة (الوجاهة) التي يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم وعند أنفسهم .

ــ مدينة التغلّب ، ومَقصِدهم التسلّط على غيرهم ، ولذّتهم محصورة في ذلك .

ــ المدينة الجِماعية (الاباحية) التي يريد أهلُها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون .

وكل مَلِك من ملوك هذه المدن يجعل همّه التسلّط على أهل مدينته لِينال هو الحظَّ الأوفرَ من الغايات التي يسعى اليها أهلُ مدينته .

(٢) المدينة الفاسقة وهي التي يعرف أهلُها الآراء الفاضلة ، ولكنهم يسلُكون مسلكَ أهل المدن الجاهلة .

(٣) المدينة المبدّلة ، وهي التي كانت فاضلة ثم تبدّلت .

(٤) المدينة الضالّة ، وهي التي تعتقد أن السعادة تكون بعد الموت ، ثم تعتقد آراءً فاسدة في الله (أنه يجلس على عرش ، مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) . وهم لم يفطنوا الى أن تلك الأمور الماورائية التي جاءت في الدين يجب أن تُفْهَمَ على انها تمثيلاتٌ وتشبيهات فقط . ويكون رئيسها الأول ممن أُوهم أنه أُوحي اليه من غير أن يكون قد أوحي اليه . ويكون قد استعمل في ذلك (في تفهيم ذلك لأتباعه) التمويهاتِ والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادّون لملوك المدن الفاضلة . وأهل هذه المدن مضادّون أيضاً لأهل المدن الفاضلة (لاختلاف الفريقين في الاعتقاد والفهم لحقائق الامور .

النفوس بعد الموت

يجعل الفارابي للنفوس بعد الموت ثلاثَ أحوالٍ : الخلودَ في النعيم ، والخلود في الشقاء ، والهلاك (الانحلال والعدم) .

(١) الخلود في النعيم لنفوس أهل المدن الفاضلة :

اذا مات جماعة من أهل المدينة الفاضلة وخلصت نفوسهم من أبدانها اجتمعت تلك النفوس سعيدة بما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة . ثم يلحق بهؤلاء أمثالهم وينضمّون اليهم . ويبدو أن هذه النفوس لا تؤلّف اجتماعاً واحداً بل اجتماعات متعدّدة بتعدّد صناعات أصحاب تلك النفوس في الدنيا . من أجل ذلك تتفاضل تلك الاجتماعات في السعادة من ثلاثة وجوه :

أ ــ بحسب عددها .

ب ــ بتفاضل صناعات أصحابها في الدنيا .

ج ــ بتفاضل أفرادها في صناعاتهم في الدنيا .

فأفضل الاجتماعات اذن هي لأكبر عدد من النفوس المجتمعة من أهل أشرف الصناعات في الدنيا ومن أكثرهم براعة في تلك الصناعة .

(٢) الخلود في العذاب لأهل المدن الفاسقة :

أهل المدينة الفاسقة يعرفون الآراء الفاضلة ولكن يعملون أعمال أهل المدينة الجاهلة فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة . فتقترن هيئاتهم الرديئة الأخيرة بهيئاتهم الفاضلة الاولى . وتضادّ الهيئاتُ الاولى الهيئات الاخيرة فيحدث للنفس من ذلك أذى عظيم ، ثم تضادّ الهيئاتِ الأخيرة الهيئات الاولى فيحدث للنفس من ذلك أيضاً أذى جديد . ويجتمع الاذيّان على النفس فيكثر عذابها .

وفي الحياة الدنيا لا يشعر أهل المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواس تكون مشغولة بالالتذاذ بمحسوساتها . ولكن اذا تخلّصت النفس من الجسد لم يبق ما يشغل النفس عن تضادّ تلك الهيئات المختلفة فتشعر النفس حينئذ بالعذاب وتبقى الدهر كلّه في أذى عظيم .

(٣) هلاك نفوس أهل المدينة الجاهلة والضالة والمبدّلة :

ان نفوس أهل المدينة الجاهلة لا يعلمون شيئاً من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ولذلك لا يرتسم في نفوسهم شيء من المعقولات . وتكون نفوسهم حينئذ لا فضل لها على أجسادهم ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم . وهكذا تنحلّ نفوس هؤلاء مع انحلال أجسادهم وتصير كلها الى العدم .

وكذلك شأن أهل المدينة الضالّة والمبدّلة . أما ملك المدينة الضالة وملك المدينة المبدلة فلأنهما يعرفان الآراء الفاضلة التي بدّلاها لقومهما أو أضلاّ قومهما عنها ، فان نفسيهما تخلدان في العذاب مع نفوس أهل المدن الفاسقة .

أما اذا تسلّط ملك من المدينة الفاسقة أو الضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قهرهم على أن يفعلوا أفعال أهل المدينة الجاهلة ، فان

عملهم الذي قُهروا عليه والذي لا يعتقدون به لا يمكن أن يُكسب نفوسهم هيئة رديئة . من أجل ذلك لا تضرهم هـذه الافعال ولا تتعذّب بها نفوسهم بعد الموت .

نقد ومقارنة

استقى الفارابي نظريّاته السياسية من البيئة الاسلامية وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة : فالخلافة العبّاسية كانت مدينة فاضلة كبرى ، والدولة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطى ، والدولة الحمدانية كانت مدينة فاضلة صغرى . والدولة الفاطمية والدولة السامانية والدولـة الاخشيدية مثلاً كانت من مضادّات الخلافة العباسية فالدولة البويهية فالدولة الحمدانية) .

واستقى الفارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حمورابي حينما كان في العراق دولة عامّة لم يمنع وجودُها وجودَ مدن مستقلّة ، وحينما كان رئيس المدينة (ملكها) يعتقد أنه يَحْكُمُ المدينة باسم إله من الآلهة ويجمع الضرائب من أهل المدينة باسم ذلك الاله ، وأنّ على جميع أهل المدينة أن يَخْدِموه . ومعَ أن افلاطون قد جعل رئيس المدينة مَلِكاً فيلسوفاً ، فان الفارابي قد تأثّر في الشروط التي اشترطها في رئيس المدينة بالسومريّين والبابليّين والكلدانيّين : إن هذه الشروط موجودة في النظام السياسيّ الذي تخيّله الحرّانيّون (الحرنانيّون ، الكلدانيّون) كما نرى في كتاب الفهرست مصر ٤٤٤ ، فلوغل ٣١٩ — ٣٢٠) وموجودة بلَفْظها عند اخوان الصفا (راجع رسائل اخوان الصفا ٤ : ٢٧ ، ١٨٢ — ١٨٦) . ثمّ ان الفارابي يرى أن رئيس المدينة يجب أن يكون نَبيّاً فيلسوفاً مثل حَمورابي مثلاً ، فقد كان حمورابي مُشرّعاً تناول شريعته من الاله شمس (فهو اذن نبي لأنه تناول شريعته من الاله شمس ومتفلسف في الشرع أيضاً) .

ان الفارابي قد استقى الفكرة العامة (الدولة المثلى) من أفلاطون ؛ على ان الموازنة بين كتاب السياسة (الجمهورية) لأفلاطون وبين كتاب آراء أهل

المدينة الفاضلة للفارابي تُرينا فروقاً أساسية في آراء الفيلسوفين : قَبول الفارابي بثلاث مدنٍ فاضلة وإقرار المدن غير الفاضلة في المجتمع (تأثّراً بأرسطو الى حدّ ما وبواقع الحياة الاجتماعية في أيّام الفارابي الى حدّ كبير). وطبقات المدينة عند الفارابي لا صِلَةَ لها بطَبَقات الناسِ في مدينة أفلاطون. والرئيس عند الفارابي غير الرئيس عند أفلاطون.

للتوسّع والمطالعة

- كتاب المجموع.
- الثمرة المرضية.
- رسائل الفارابي.
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الآلهي وأرسطوطاليس.
- رسالة في العقل.
- احصاء العلوم.
- مبادىء الفلسفة القديمة.
- فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته.
- ك آراء أهل المدينة الفاضلة.
- السياسة المدنية الملّقب بمبادىء الموجودات.
- الفارابيان، تأليف عمر فرّوخ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م.
- الفارابي، تأليف سعيد زايد، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٢ م.
- الفارابي، تأليف عباس العقّاد، القاهرة (الجمعية الفلسفية المصرية) ١٩٤٨ م.
- فيلسوف العرب والمعلّم الثاني، تأليف مصطفى عبد الرازق، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٥ م.
- الفارابي، تأليف الخوري الياس فرح، جونية - لبنان (مطبعة الآباء المرسلين) ١٩٣٧ م.

– الفارابي، تأليف الأب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٤ م .
– الفارابي ، تأليف جوزيف الهاشم ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ م .

للتمرّن والمناقشة

١ – هل حاول الفارابي أن يصلح النظام الاجتماعي السياسي ؟ (كذا) (تشرين ١٩٤٧) .

٢ – أيمكن اعتبار المدينة الفاضلة مؤلّفاً يهدف الى غاية سياسيّة ؟ أيّد رأيك بأدلّة مقتبسة من الكتاب نفسه أو من مذهب الفارابي العامّ (تشرين ١٩٤٥) .

٣ – ما المركز الخاص الذي يشغله الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية ؟ اوضح ذلك على اساس القضايا التي مهد بها السبيل لمن جاء بعده (حزيران ١٩٥٦)

٤ – يذهب بعضهم الى القول ان «آراء اهل المدينة الفاضلة» كتاب سياسي ، ويذهب آخرون الى القول انه مصنف فلسفي بحت . ما موقفك من هذين الرأيين ؟ (حزيران ١٩٥٧) .

٥ – لم وفّق الفارابي بين افلاطون وارسطو ؟ وكيف ؟ وهل نجح في مهمته ؟ (تشرين ١٩٥٧) .

٦ – رأي الفارابي في مبادىء المدن غير الفاضلة آراء قديمة فاسدة نتبين مثلها في مجتمعنا ، فوجه اليها نقداً قاسياً مستوحى من القيم الروحية السامية ، تقره على معظمه الاديان السماوية والفلسفة الخلقية وان نبذه الواقع وفاته التطبيق . فكأنه يوجه نقده الى المجتمع البشري . اشرح هذا القول وبين مدى انطباقه على الواقع (حزيران ١٩٥٩) .

٧ – قيل : حاول الفارابي ان يبني مجتمعاً مثالياً ، فجاءت المدينة الفاضلة من نسج الوهم ووحي الخيال ، تدفع البشر في طريق وعرة ، يعجزون عن

سلوكها . اوضح هذا القول وناقشه . (تشرين ١٩٥٩) .

٨ — قيل : « حدد الفارابي السعادة والشقاء الخالدين ، وعين مصاير النفوس البشرية ، فاغضب الدين ولم يرض الفلسفة » . ما معنى هذا القول ؟ وما هي آراء الفارابي فيذلك ؟ وكيف عللها ؟ وهل ينطبق هذا الحكم عليها ؟ (حزيران١٩٦١) .

٩ — يقول الفارابي في « المدينة الفاضلة » : « فهذا هو الرئيس الذيلا يرئسه انسان آخر اصلاً ، وهو الامام ، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها ، ولا يمكن ان تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشر خصلة فطر عليها ... »

اذكر ما تعرفه من هذه الخصال ، موضحاً الغاية منها في المجتمع الفاضل ، مبيّناً ، من بعد ، كيف أكد الفارابي وبيّن ان قيام المجتمع الفاضل متعلق بوجود هذا الرئيس (حزيران ١٩٦٢) .

١٠ — يقول الفارابي : وكل واحد من الناس مفطورعلى انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ أفضل كمالاته ، الى أشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينـال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا كثُرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية.

بين مقصِد الفارابي في هذا القول وحاول ، من بعد ، حسب نصوص المدينة الفاضلة :

— ذكر انواع الاجتماعات الانسانية وخصائصها .

— توضيح مفهومه للمدينة الفاضلة .

— عرض رأي أبي نصر في رئيس المدينة وأشهر الميزات التي تحلّي شخصيته (حزيران ١٩٦٤) .

إخوان الصفا

سُئل أبو حيّان التوحيديّ ، سنة ٣٧٣ ﻫ (٩٨٣ م) عن إخوان الصفا وعن زيد بن رُفاعة فقال (المقابسات ٤٥) : «لا يُنسب الى شيء ولا يعرف له حال اذ تكلم في كل شيء ... وقد اقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة (محبين) لاصناف العلم وانواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد ابن مَعْشر البُستي – ويعرف بالمقدسي – وابو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وابو أحمد المهرجاني ، والعَوفي[1] وغيرهم ، وصحبهم ، وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا انهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله؛ وذلك انهم قالوا : إن الشريعة قد دُنّست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيلَ الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة لانها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . . . وصنّفوا خمسينَ رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة عِلْميّتها وعمليّتها وسَمّوْها رسائل اخوان الصفا ؛ وكتموا فيها اسماءهم وبثّوها في الوارقين[2] ووهبوها لناس » .

أصلهم واسمهم

نشأ اخوان الصفا في البصرة في مطلع القرن الهجريّ الرابع . أما اسمهم

---

(١) ذكر ظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥ ﻫ = ١١٧٠ م) في رجال اخوان الصفا «العوقي» بالقاف لا بالفاء (تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ١٣٦٥ ﻫ = ١٩٤٦ م ، ص ٣٥ ، راجع الحاشية ص ٣٦) .

(٢) الوراق هو الذي ينسخ الكتب بأجر أو يبيع الكتب .

فأخذوه من باب الحمامة المُطَوّقة في كتاب كَليلةَ ودِمْنةَ لِيَدُلَّ على صفوة الأُخوّة (رسائل ١ : ٦٢ - ٦٣ ، الجامعة ١ : ١٢٨).

يصف اخوان الصفا انفسهم بأنّهم اخوانٌ اصدقاءُ أصفياءُ وادّون محبّون علماءُ أخيارٌ فضلاء كرام متعاونون . وهم يؤكّدون جانب الصداقة ويرَون «أنّ صداقتهم قرابة رَحِمٍ» ، وأن أحدهم يضحّي نفسه في سبيل اخوانه . ومن أقوالهم في سبيل الدعوة الى جماعتهم قولهم :

«... فهلمّ إلى صحبة إخوانٍ لك فضلاءَ واصدقاءَ كرامٍ ، علومُهم حكمية وآدابهم نبويّة وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية وهممهم آلهية. واترك صحبة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجرّ منفعة الاجساد او لدفع المضرّة عنها . وكن ، يا أخي ، من المؤمنين الذين بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكر» .

ويحسن أن نلاحظ أن الجماعة يسمّون أنفسهم «اخوان الصفا وخلاّن الوفا» ، باسقاط الهمزة من «الصفاء والوفاء» .

غايتهم

لا ريب في أنه كان لاخوان الصفا غاية من تأليف جماعتهم ، غير أنهم كتموا هذه الغاية لأنهم ألّفوا جماعة سرّيّة .

واخوان الصفا يصرّحون بعدد من الغايات العامّة ، فهم يقولون إن غرضهم صلاح الدين والدنيا ، والاقتداء بالحكماء وبالفيثاغوريين من الحكماء على الاخص ، وأن مذهبهم النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والآلهية ، وأنهم لا يُعادون علماً من العلوم ولا مذهباً من المذاهب .

غير أنهم أيضاً يقولون إن ما يذكرونه من ذلك انما هو رموزٌ وإشارات يجب التنبّه لما تنطوي عليه . فهل كان لهم غاية سياسية مثلاً ؟

اذا علمنا أن اخوان الصفا كانوا جماعة سريّة فلا يبعُد أن يكون لهم غاية سياسية من الوصول الى الحكم أو القضاء على الدولة القائمة على الأقل . ولكن الجماعة لم يصرّحوا بذلك ولا سلكوا في حياتهم العملية مسلكاً يحملنا على الميل

الى أنهم قصدوا ذلك .

وعندي أن الغاية السياسية لقلب الحكم بعيدة جدّاً عن اخوان الصفا :

أ — انهم لم يصرّحوا بذلك ولا حاولوا ذلك .

ب — ان الدولة البويهية التي كانت تتولى ّ الحكم الفعلي في فارس والعراق ، والتي نشأت جماعة إخوان الصفا ثم انقرضت في أيامها ، كانت دولة تعطف عليهم ، فلا يُعقل أن يتآمروا عليها .

ج — ثم ان الاخوان أنفسهم صرّحوا بغايات يمكن أن تكون معقولة ومقبولة من جماعة مثلهم .

يبدو أن اخوان الصفا كانوا جماعة من المتفلسفين الاخلاقيين الذين رأوا النزاع الاجتماعيّ والسياسي والديني راجعاً الى تعدد الاديان والمذاهب الدينية والجنسية (القومية) في الخلافة العباسية ؛ فأحبّوا أن يُذيبوا جميعَ تلك الخلافات في مذهب واحد جامع مبنيّ على أشياءَ مأخوذة من جميع الاديان والمذاهب . ولم تكن تلك المحاولة محاولة أولى ولا أخيرة في التاريخ ، فالمانوية مثلاً كانت جمعاً بين المجوسية والمسيحية ، كما كان مذهب السيخ في الهند جمعاً بين الهندوكية والاسلام .

عقيدتهم

كل دعوة محتاجة الى عقيدة . وتكون تلك العقيدة ، في أكثر الأحيان ، متلبّسة بشيء من العقائد السائدة . من أجل ذلك أكثر اخوان الصفا من الكلام على الاسلام وعلى رجال الشيعة خاصّة حتى ظنّ نفر من الدارسين أن الجماعة شيعة إمامية أواسماعيلية . غير أناخوان الصفا أنفسهم يذكرون أنهم يرمزون بهذه الأسماء الى مبادىءَ ومداركَ ومثُلٍ عُليا معيّنة . أن هذه الألفاظَ في رسائلهم يجب ألاّ تُفهمَ على ما يَفهم العامة منها؛ فهم اذا ذكروا القرآن عنَوْا به رسائلهم ، واذا قالوا : « أهلُ بيتِ نبيّنا » فانما يَعْنون إخوانهم . و « الحسينُ » رمز لكل انسان يُستَشْهَدَ في سبيل مبدأه .

« اخوان الصفا » نشأوا نشأة اسلامية ولكنّهم انحرفوا عنها لما اعتقدوا أن

من يعرف الله حق معرفته مستغنٍ عن الرسل (٤ : ٢١) ، وأن الشرائع من وضع البشر .

أما غايتهم فهي الحياة التي وراء هذه الحياة الدنيا ، والتي هي في عُرفهم الحياة الحقيقية للنفس العاقلة الخالدة . ثم انهم في فلسفتهم **متخيّرون** لا يتمسّكون بدين واحد ولا بفلسفة واحدة ، بل يأخذون من كل دين وعلمٍ وفلسفةٍ ومذهب ما يعتقدون انه جميل مفيد . ثم هم يَرَوْنَ « ان النفس تبلغ اقصى غاياتها اذا ترقّت في المراتب العالية بالنظر في العلوم الآلهية والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية والتعبد في الامور الشريفة من الحكمة على المذهب السُقراطي والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي والتعلق بالدين الحنيفي ... (٣ : ٢٨) » . اما الانسان « العالم الخبيرُ الفاضل الذكيّ المستبصر » عندهم فانما هو « الفارسيّ النِسبة ، العربي الدين ، الحَنَفي المذهب ، العراقي الآداب ، العِبْراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النُسك ، اليونانيّ العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ، الملكي الاخلاق ، الرباني الرأي ، الالهي المعارف (٢ : ٣١٦) » .

حقيقة أمرهم

كان اخوان الصفا يدْعون الى العيش في **مدينة روحانية** مشتركين في العلم والمال ، ومذهبهم فيها الصداقة والنصيحة وحسن المعاملة ثم النظرُ في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها وعِلّة وجودها وعن مراتب نظامها والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها . ثم ان عبادة الله ليس كلها صلاةً وصوماً ، بل عِمارةُ الدين والدنيا . والعبادة الشرعية من الصوم والصلاة والحج ليست مقصودةً عندهم لذاتها بل هي إشارات إلى غايات قصوى . والناجي الحقيقي في الآخرة من كان جامعاً لفضائل الأمم والأديان كلها ؛ والنجاة لا تكون بالعبادة والاخلاق فقط ، بل بالاحاطة بالعلوم والمعارف ايضاً .

سبيل دعوتهم ونظام جماعتهم

يبدو أن جماعة اخوان الصفا بدأت من رجل واحدٍ اختار رجلاً ضمّه

إلى نفسه ؛ ثم اتّفق الاثنان على رجلٍ ثالث ضمّاه اليهما . ثم اتفق الثلاثةُ على رابع والاربعةُ على خامس ، وهلّمجرّاً . فجماعة إخوان الصفا لم تكن مفتوحة للراغبين في الانتساب اليها ، بل كان أعضاءُ الجماعة أنفسهم ينتقون الذين يرغبون في ضمّهم اليهم . فاذا وقع اختيارهم على رجل دَعَوْهُ بالأسلوب الذي يوافق مستواه العقلي ومرتبته الاجتماعية :

أ — إذا كان صغيراً أقاموا له حَفْلةً بيضاءَ (عامّة) ودَعَوْهُ مَعَ أتراب له اجتذاباً له ولنفرٍ من أترابه الى جماعتهم . وقد كان اخوان الصفا يرغبون في صغار السن رَغبة عظيمة كي ينشّئوهم على المبادىء التي تلائم الجماعة .

ب — اذا كان رجلاً فوق العشرين بعثوا اليه رجلاً منهم من طبقته وأهل صناعته فيعاشره مدة (من غير أن يُشعِرَه بأنه من اخوان الصفا) . فاذا رآه يوماً في أزْمة نفسية أو مادّيّة أو اجتماعية عَرَض عليه مساعدة بريئة . ومن هذه الطريق يُعرّفه فيما بعد باخوان الصفا وبأهدافهم .

ج — اذا كان الرجل وجيهاً كبيراً أو غنياً أو عالماً حكيماً بعثوا اليه رجلاً حكيماً منهم يستمليه أولاً الى نفسه بحُسْنِ المعاملة وصفاء الصداقة وصواب التفكير ، ثم يستمليه — اذا رأى فيه ميلاً — الى الدخول في عداد الجماعة .

وكان اخوان الصفا لا يقبلون النساء في جماعتهم ، ولا يقبلون الكهولَ الذين مَرَدت أنفُسهم على سلوكٍ معيّن في الحياة وأصبح من العسير أن يُستمالوا الى رأي جديد .

ولما عمّتِ الدعوة وانتشرت في البلاد وأصبح من المتعذّر أن يرسلوا الى كلّ من يتوسّمون فيه الميل الى جماعتهم داعياً خاصّاً ، جعلوا يرسلون رسائلهم الى أشخاص مختلفين في للبلاد ، ويكون لهم في الأماكن الرئيسية نفرٌ من إخوانهم يراقبون تأثير تلك الرسائل على الذين يتسلّمونها . فاذا علِموا أن رجلاً لم يتقبّلْ تلك الرسائلَ تقبّلاً حسناً ، أو كان يُندّد بها ، قطعوها عنه . واذا رأوا أن رسائلهم أثّرت فيه أوْعزوا الى أخيهم في المنطقة بأن يقاربَه بالدعوة شخصياً .

والداخل جديداً في جماعة اخوان الصفا يُسمّى «متشيّعاً»، وهم لا يَبُثّون اليه شيئاً من أسرارهم إلاّ بعد أن يَثِقوا من اخلاصه. ثم يبدأون ببث تلك الاسرار شيئاً فشيئاً. وفي جماعة اخوان الصفا أربع طبقات:

(١) الاخوانُ الابرارُ الرحماء — وهم الذين اتمّوا خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً من العُمُر، فتنبهتْ فيهم «القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة»، وهم يتميزون بصفاء جوهر النفس وجودة القَبول (للعلوم والصنائع) وسُرعة التصور. اما مرتبتهم فتقابل أرباب ذوي الصنايع في المدينة (الدولة).

(٢) الاخوان الاخيار الفضلاء — وهم الذين بلغوا ثلاثين سَنةً، وقد تنبّهت فيهم «القوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة». وميزتهم مراعاة الاخوان وسخاء النفس واعطاء الفيض والشفقةُ والرحمة والتحنن على الاخوان. اما مرتبتهم (في الجماعة) فمرتبة الرؤساء ذوي السياسات.

(٣) الاخوان الفضلاء الكرام — وهم الذين بلغوا أشُدَّهُم وبلغوا الاربعين سنةً، فتنبهت فيهم القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنةً... وهي تقابل مرتبة الملوك ذوي السلطان والامر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف... بالرفق واللطف والمداراة في اصلاحه».

(٤) لم ينعت اخوان الصفا هذه الطبقة، ولكنها طبقة الاخوان الذين بلغوا خمسين سنة. والوصول اليها هو المقصود من جميع رياضيات النفس، وفيها تتنبه «القوة الملَكية الواردة بعد سن الخمسين من مولد الجسد. وفي هذه المرتبة تبلغ النفس من القوة منزلة تشاهد فيه الحق عِياناً وتتصل بملكوت السموات وتدرك حقائق القيامة والبعث والحساب ومجاورة الرحمن.

رسائلهم

ان رسائل اخوان الصفا التي بأيدينا اليوم ليستْ وَحْدةً تأليفية، فقد ألّفها جماعة من أهل العلم في مدة طويلة. وعدد الرسائل اليوم واحدةٌ وخمسون

رسالة ثم رسالة هي فهرست ، فيصبح العدد على ما يذكر اخوان الصفا أنفسهم اثنتين وخمسين رسالة .

قسَم اخوانُ الصفا رسائلهم أربعة أقسام موصوفة في ما يلي :

(أ) الرسائل الرياضية التعليمية (العدد — الهندسة — النجوم — الموسيقى — الجغرافية — النِسب العددية ، أي الصلات الروحية بين الاعداد — الصنائع العلمية النظرية ، اي انواع العلوم المختلفة كالنبات والحيوان والالهيات الخ — الصنائع العملية والمهنية كالصيد والحراثة والبناء والكتابة الخ — بيان اختلاف الاخلاق — المنطق باقسامه) .

(ب) الرسائل الجسمانية الطبيعية (سمع الكيان ، أي المادة والصورة والزمان والمكان والحركة — صورة العالم — الكون والفساد — الآثار العُلوية ، أي أحوال الجو — تكوّن المعادن — ماهية الطبيعة ، أي أثر الطبيعة في النبات والحيوان والمعدِن ... — اجناس النبات — اجناس الحيوان — تركيب جسد الانسان ... — الحواسّ والمحسوسات — أثر الأفلاك في الجنين — الانسان عالم صغير — ترقّي النفوس في أجسادها — طاقة الانسان لاكتساب المعارف — ماهية الموت والحياة — اللذات والآلام — علل اختلاف اللغات) .

(ج) الرسائل النفسانية العقلية (المبادىء العقلية على رأي الفيثاغوريين — المبادىء العقلية على رأي اخوان الصفا — العالم انسان كبير — العقل والمعقول — العالم ، مبدأه وترتيبه وغايته ... — ماهية العشق الالهي — البعث والحساب والمعراج — الحركة — العلل والمعلولات — الحدود والرسوم) .

(د) الرسائل الناموسية الالهية والشرعية الدينية (الآراء والمذاهب — الطريق الى الله — اعتقاد اخوان الصفا — عُشرة اخوان الصفا — الايمان وخصال المؤمنين — الناموس الالهي والوضع الشرعي — الدعوة الى الله — الجن والملائكة الخ — انواع السياسات — صورة العالم — السحر والعزائم) .

ومع أن رسائل اخوان الصفا مقسّمة على منهاج يقرب من التقسيم اليوناني للفلسفة ، فان ما ذكره اخوان الصفا في رسائلهم من الفلسفة والعلوم لم يكن

مقصوداً لذاته . لقد كان اخوان الصفا يريدون ان يثقّفوا اخوانهم بتلك المعارف الفاسفية والعلمية ، ولكنّهم في الحقيقة كانوا يتخذون من تلك المعارف ستاراً يبثّون من ورائه آراءهمُ المتعلّقة بدعوتهم .

وكان لاخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » ، وهي في الحقيقة موجز لرسائلهم مقتصِرٌ على الغايات الاساسية من غير ذكرٍ لتفاصيل العلوم والمعارف التي كانوا قد ذكروها مفصّلة في الرسائل . ولقد كانت الغاية أن تُقرأ الرسالة الجامعة بعد قراءة سائر الرسائل ، وأن يُضنّ بها على العامة .

قيمة رسائل اخوان الصفا وأغراضها

لرسائل اخوان الصفا قيمة ذات ثلاث شُعب :

أ ــ انها صورة للحياة العقلية في القرن الهجري الرابع ، وخصوصاً من الجانب الفكري . وهي في الحقيقة مجموعٌ يَضُمّ الآراءَ الفلسفية منذ أيام ثاليس الملطي .

ب ــ انها أول كتاب (مجلّد) ضم بين دَفّتيه جميع أقسام الفلسفة .

جـ ــ انها المحاولة الاولى لتثقيف العامة بفنون العلم والفلسفة .

نظرية المعرفة

يخالف اخوان الصفا افلاطون في قوله بأن النفس تَعْرِفُ بالتذكّر (راجع فوق؛ ص ١٠٢) ويعتقدون أن الانسان اذا ولد كان لا يعرف شيئاً [1] . وهم يعتقدون أيضاً أن جميع المعارف (حتى تلك التي يظن نفر من الفلاسفة أنها معروفة بأوائل العقول) ترجع في حقيقتها الى ادراك الحواسّ لها ، قالوا : « ثم اعلم أن كثيراً من العقلاء يظنون أن الاشياء التي تُعْلَم بأوائل العقول مركوزة ، (يَعْنون ان المعرفة طبيعية في النفس) ... ويُسمّون العلم تذكّراً ، ويحتجون بقول افلاطون : التعليم تذكر . وليس الأمر كما ظنوا .. والدليل

(١) تأثر اخوان الصفا في ذلك بالقرآن الكريم (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون » .

على صِحّة ما قلنا أن كلّ ما لا تدركه الحواسّ بوجه من الوجوه لا تتخيّله الأوهام ، وما لا تتخيله الاوهام لا تتصوره العقول ... وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات ، فانها مأخوذة أوائلها من الحواسّ ... والدليل على على ذلك أن العقلاء متفاوتو المرتبة في ادراك المعقولات ، وذلك راجع الى تفاوتهم في جودة الحواسّ وفي حسن تأملهم للموجودات وأسبابٍ أُخَرَ شتى (٣ : ٣٩٣ — ٣٩٤) .

نظرية العدد والفيض

الغالب على اخوان الصفا أنهم يقلّدون الفيثاغوريين . وكان الفيثاغوريون يعتقدون أن هذا العالم الذي نعيش فيه مركّب ، مادّياً وروحيّاً ، من النِسَب العددية : إنه لم يكن مؤلفاً من العناصر الاربعة أو من بعضها ، بل من الارقام والاعداد المرتبطة فيما بينها بنِسَب معيّنة .

ولكن بما أن فلسفة اخوان الصفا كانت تلفيقية (متراكمة من فلسفات مختلفة) ، فانهم قبلوا في بعض وجوه فلسفتهم القول بالهيولى والمادّة والعلل والاسباب .

ويتكلّم اخوان الصفا في الاعداد على نحوين :

(١) على النحو العلمي : في الجمع والتفريق (الطرح) والضرب ، وعلى الاعداد المذكّرة (الوَتر) والمؤنّثة (الشَفع) ، وعلى الاعداد التي تنقسم على اثنين أو ثلاثة الخ بلا باقٍ ، وعلى الاعداد الصحيحة والكسور ، وعلى الاعداد التي لها جِذرٌ تربيعي (نحو ٩ = ٣ × ٣ ؛ ٢٥ = ٥ × ٥) ، والاعداد التي ليس لها جذر تربيعي ، الى غير ذلك مما نعرفه في علم الحساب . ويتكلّمون مثل ذلك أيضاً في الهندسة (في أحكام النقطة والخطوط والسطوح والاشكال) .

ويرى اخوان الصفا أن الغاية من تعلّم الهندسة هو رياضة العقل لتفهّم الفلسفة عموماً والآلهيات على الأخص . فالنظر في الهندسة الحسّية يعين على الحذق في الصناعات العملية (كالبناء والتجارة وعمل الآلات والادوات) .

وأما النظر في الهندسة العقلية فانه يؤدّي الى الحذق في الصناعات العلمية كلّها .

(٢) على النحو الخرافي أو الماورائي المتخيّل .

يوافق اخوان الصفا رجالَ الاديان في أن العالم مُحْدَثٌ (موجودٌ بعد وجود الله) وأن الله خلق العالم من العدم بمادته وصورته . ولكنّهم لا يعتقدون أن العالم خلق على الشكل المرويّ في الاديان ، وهم يرَوْنَ أن هذا الشكلَ من الخَلْق الحسّيّ المرْويّ في الأديانُ يُقْصَدُ منه تقريبُ فكرةِ وجود العالم من أذهان عوامّ الناس . من أجل ذلك اذا سأل العامي عن خلق العالم فاننا نكتفي بأن نقولَ له إن الله خلقه ، وهذا يكفيه ويرضيه ؛ كما لو أن طفلاً سأل أمّه عن الحلاوة من أين جاءت ، فأن أمه تقول له إن أباه اشتراها — وليس يُفيدُ الطفلَ ولا العامّةَ ، في رأي اخوان الصفا ، أن يعرفوا شيئاً وراء ذلك عن صُنع الحلاوة أو عن خلق العالم .

كيف فاض هذا العالم

يلفّق اخوان الصفا طريقة الفيض مما كان في هذه النظرية عند أفلاطون وأفلوطين ثم يمزجونها بفلسفة فيثاغوراس في الاعداد وبفلسفة الفلاسفة الطبيعيين من القول بالعناصر الاربعة نزولاً الى فلسفة أرسطو القائلة بالهيولى والصورة .

يجري الفيض في تسع دركات (من أعلى الى أدنى) لأنّ الارقام تسعة . وهو يجري بالضرورة لأن الله جَوادٌ مُنْعم فلا يجوزُ أن يمنعَ نعمته وَجُودَه عن الظهور . وفي ما يلي وصف لظاهر نظرية الفيض عند اخوان الصفا :

ان الموجود الاول (الله) قديم قائم بنفسه حكيم قدير عالم . ومنه يكون الفيض حسب المراتب التالية :

أولاً — قال اخوان الصفا : «ان الباري جلّ ثناؤه أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وَحْدانيته كان جوهراً بسيطاً يقال له العقل الفعّال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار » . فالعقل الفعّال ، عند اخوان الصفا اذن ، هو الواحد المقابل لله : بعد أن خلق الله العقل الفعّال أودع الله فيه

جميع صور الموجودات حتى تَفيضَ تلك الموجودات من العقل الفعّال (لأن الله لا يمكن أن يباشر ايجاد الموجودات التي تتصل بالمادة) . وهذا العقل الاول في ترتيب الفيض يسمّى أيضاً العقلَ الكليّ .

ثانياً — تفيض النفس الكلّية من العقل الكليّ (وهي التي تتحكّم في العالم بالتحريك والتشكيل والتصوير) .

ثالثاً — يفيض الجسم الكليّ (وهو جملة الوجود المادّيّ) من النفس الكلية .

رابعاً — من النفس الكلّيّة مباشرة تفيض الهيولى الاولى (وهي جوهر بسيط لم يتلبّس بعد بصورة ، ولكنّ فيه استعداداً لأن يتّخذ كل صورة من صور المصنوعات الالهية الاولى كالماء والتراب والرخام وأشباهها) .

خامساً — تفيض الطبيعة (قوى الطبيعة) وهي التي تفعل الحياة في الاجسام الموجودة في عالمنا من الحرارة والنمو .

وهنا يقف أثر العقل الفعّال (العقل الكليّ) ، لأن الفيوضات التالية ناقصة ولا تليق باهتمامه .

سادساً — يفيض الجسم ، أو الجسم الكلّيّ المطلق ، وهو ما أصبح له طول وعرض وعمق (ولكن قبل أن تتألّف منه العناصر الاربعة) .

سابعاً — يفيض الفلك ، وهو جسم شفّاف كُرِيّ يحيط بالعالم .

ثامناً — تفيض الأركان (العناصر الأربعة) : الماء والهواء والتراب والنار .

تاسعاً — تفيض المولّدات (الاجسام الجزئية العامة : مثل الخشب والحديد والنبات واللحم) .

النفس : أصلها ومصيرها

النفس عند اخوان الصفا جوهرة روحانية بسيطة سماوية حيّة بذاتها علاّمة بالقوة فعالة بالطبع . وهي تبقى بعد مفارقة الجسد إما متلذّة مسرورة فرحانة واما مغتمّة خاسرة .

والنفس الجزئية (نفس الفرد الواحد) جزء من النفس الكلّيّة ، ولكن ليست منفصلة منها ولا هي إيّاها بعينها .

كانت النفس في العالم الروحاني في الملأ الاعلى مقبلة على العقل الفعّال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات ، وهي ملتذّة مستريحة . فلمّا امتلأت من الفضائل أرادت أن تتولى هي الفيضَ على ما هو دونها ، فجعلت تُفيض شيئاً من فضائلها على الهيولي . فلما رأى الباري ذلك عدّه منها جناية ، فأراد أن يعاقبها عقاباً هو من جنس عملها . ان النفس كانت تتسلىّ ، وهي في الملأ الاعلى ، بأن تدير الهيولى (المادة) في الأرض من غير أن تتعرّض لمساوىء الوجود في الارض ومن غير أن تتحمّل تبِعة ما تعمل . من أجل ذلك أخرج الله النفس من الملأ الاعلى وفرض عليها أن تتّصل بالجسد وتشاركه الحياةَ في الدنيا بحسناتّها وسيّئاتها .

وموعد سقوط النفس (الجزئية) الى الجسد الذي تُخص به هو يوم مسقط النطفة لذلك الجسد في الرحم . وتخضع النفس في النطفة ، وهما في الرحم ، لتأثير الكواكب ؛ فهم يقول اخوان الصفا (٢ : ٣٥٣ — ٣٦٠) :

اول ما تسقط النطفة في الرحم يكون التدبير لزُحَل لأن فلكه اقصى الافلاك عن الارض واقربها الى عرش الرحمن . فاذا تم الشهر الاول انتقل التدبير الى المشترّي في الشهر الثاني ، وفي الشهر الثالث يصبح التدبير للمرّيخ . فاذا كمل الشهر الثالث انتقل الجنين الى تدبير الشمس رئيسة الكواكب وملكة الفلك وقلب العالم فتنفخ في الجنين روح الحياة ، وتسري النفس الحيوانية فيه . وفي الشهر الخامس ينتقل التدبير الى الزُهَرة — وهي صاحبة النقش والتصاوير — فتستقيم خِلقة الجنين وتظهر اعضاؤه . وتكون سرة الجنين متصلة بسرة امه تمتص منها الغذاء الى يوم الولادة . واذا كان الجنين ذكراً كان وجهه مما يلي ظهر امه ، وان كان انثى فعكس ذلك . وعند دخول الشهر السادس يصير التدبير لعُطارد .. فيتحرك عندئذ الجنين في الرحم ويتنفس ويستيقظ وينام . ثم يدخل الشهر السابع ويصير التدبير للقمر فيربو الجنين وتشتد اعضاؤه .. ويحس بضيق مكانه ويطلب التنقل والخروج . ولكن ربما بقي الى الشهر الثامن ..

ومع ما يلحق النفس من الاذى في الحياة الدنيا فانها تستفيد كثيراً في المعارف. ان النفس لا تستطيع أن تكتسب فضائل — فوق فضيلة التأمل في الباري تعالى في الملأ الأعلى — الا اذا اتصلت بجسد في هذه الأرض.

فاذا استطاعت النفس ان تستكمل فضائلها في هذه الحياة الدنيا ثم فارقت جسدها فانها تعود الى مكانها الأوّل وهي أكثر اختباراً وأكثر استعداداً للتمتّع باللذات الروحانية في الملأ الأعلى. وأما اذا لم تستكمل فضائلها فانه يُحال بينها وبين عودتها الى مكانها الاول فتبقى هاوية في ظلام اللانهاية (تهوي في الهواء دون السماء راجعة إلى قعر الاجسام المدلهمة وأسر الطبيعة الجسدانية) ويكون لها ذلك عقاباً على تضييع فرصة وجودها في الجسد.

الحشر الأصغر والحشر الأكبر : الدنيا والآخرة

يبقى الجنين في الرحم مدة حتى يتكامل خلْقه ويصبح قادراً على الخروج الى الدنيا والعيش فيها. وكذلك النفس تبقى في الجسد حتى تصبح مستعدّةً للحياة الروحانية الكاملة في الملأ الاعلى.

ومفارقة النفس للجسد (بموت الجسد) يدعى، عند اخوان الصفا، القيامة أو الحشر الاصغر. واخوان الصفا لا يخافون الموت ولا يكرهونه، بل يحبونه ويستعجلونه، لأن هذا الدنيا للجسد دار عذاب. أما الحياة الثانية للنفس، بعد موت الجسد، فهي الحياة الحقيقة: حياة الكمال وحياة السعادة والنعيم.

فاذا فارقت جميع النفوس الجزئية أجسادها، ولم يبق في هذا العالم الماديّ حياة، لم يبق هنالك ضرورة لبقاء النفس الكلّيّة في هذا العالم ولا لبقاء العالم نفسه. عندئذ تعود النفس الكلّيّة — التي كانت النفوس الجزئية تتفرّع منها — الى الله فيبطل العالم ثم يبطل الوجود كله ما عدا الله. هذا هو الحشر الأكبر أو القيامة الكبرى، وهو نهاية للعالم وخرابٌ له.

بعدئذ يعود الفيض من جديد.

الايمان والأديان والشرائع

الايمان نوعان : ظاهر وباطن . فالايمان الظاهر هو تصديق الانبياء في ما يقولونه والاقرار به باللسان . أما الايمان الباطن **فهو اضمار القلوب على تحقيق الأشياء التي أقرّ بها اللسان .**

أما الاعتقاد بالله فهو أن يوقن المعتقد أن الله قد رتّب الوجود على ما اقتضت حكمته هو وعلى ما أصبح في الوجود من القوانين الطبيعية . ثم ان العالم يسير بمقتضى ذلك الترتيب وتلك القوانين من غير خلل ولا تبديل . والله لا يبدّل ذلك الترتيب ولا يُخلّ بتلك القوانين ، لا لأنه عاجز عن ذلك ، بل لأن حكمته وضعت ذلك ولأنه ليس من المعقول أن يخالف حكمته بنفسه .

أما الملائكة والجن والشياطين وابليس فهم عند اخوان الصفا رموز الى القوى الطبيعية . ان نفوس الناس ، اذا فارقت ابدانها وكان ناسها صالحين ، أصبحت بعد مفارقة أبدانها ملائكة . وكذلك النفوس الشرّيرة تصبح مَرَدَةً وعفاريتَ من الجن ، اذا هي فارقت أبدانها . أما ابليس رئيس الشياطين والشياطين فانهم البشر الجاهلون لحقيقة الدين وحقيقة المَعاد والمنكرون لها احتجاجاً منهم بأنها من الامور الغائبة عن أبصارهم .

والانبياء ، عند اخوان الصفا ، أطبّاء النفوس ومنجّموها . ومن خصائصهم الوحي ثم اظهار الدعوة في الامة ثم تدوين الكتاب المنزل وايضاح معانيه ، ثم مداواة النفوس وتهذيبها وإقامة الاحكام بين الناس . وربما كان النبي نفسه ملِكاً لأن النبوّة تنظر في أمر الدين والدنيا معاً . وربما كان الملك شخصاً غير النبي في الزمن الواحد ، اذ المُلك والدين توأمان لا قيام لأحدهما الا بالآخر .

ويرى اخوان الصفا أن الانبياء كثار وفيهم من لم تنص عليه الكتب السماوية . فالنبوّة عندهم هي أرقى الدرجات التي يصل اليها العلماء والفلاسفة ، فكلّ فيلسوف كبيرٍ نبيٌّ . من أجل ذلك نراهم يجمعون بين موسى وعيسى

ومحمد وزرادشت وسقراط وعلي والحسين وبين الحكماء منهم من اخوان الصفا أنفسهم في طبقة واحدة .

والانسان أفضل المخلوقات وخليفة الله في أرضه ، ولذلك وجب أن يأتيه الوحي من الله حتى يحسن القيام على غير أبناء جنسه وعلى من هم دونه من أبناء جنسه أيضاً . والانبياء متفاوتون في قبول الوحي على حسب استعدادهم . والوحي عندهم من عمل القوة المتخيّلة .

والدين ، عند اخوان الصفا ، أن ينقاد كل مرؤوس لطاعة رئيسه ، وألاّ يتعصّبه في ما يأمره به وينهاه عنه فيما فيه صلاح للجميع . والدين ضروري في سياسة الناس . ثم ان كثيراً من الناس مجبولون على التديّن والورع ، وهم في كلّ حين يسألون الله المغفرة ويطلبون منه حسن التوفيق في الدنيا وخيرَ الآخرة . واخوان الصفا يحثّون الانسان العاقل على أن يبحث عن دين بلا عيب ، وهم لا يعذرونه اذا تمسّك بدينه ومذهبه وهو يرى حوله خيراً منهما .

اما « الدين » عندهم فهو دين الاسلام (٤ : ٥٩) ، إذ « ملّة الاسلام آكد الاسباب لأنه خير دين دان به المتألهون وافضل طريق يقصده إلى الله القاصدون ، وهو القدوة بدين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وبعلم كتابه الذي جاء به مهيمناً على كتب الاولين ، وبسنة الشريعة التي هي أعدل سنة سنّها المرسلون (٤ : ٢٤٢) » . وهكذا كان الاسلام أفضل الاديان ، والمسلمون أفضل الامم (٤ : ١٧٢) .

وللدين ايضاً ، كما للايمان ، ظاهر وباطن . وظاهر الدين هي الاعمال التي يأمر بها الدين جميع أتباعه كالصلاة والصيام والزكاة والقراءة والتسبيح وعلم الاخبار والروايات والقِصص . وهذه الأمور تليق بالعامة . وأما باطن الدين فهو النظر في مقاصد الدين . فلكلّ عمل في الدين غاية قصَدها واضع الدين من وراء ذلك العمل . فاذا استطاع الانسان العاقل ، في رأي اخوان الصفا ، أن يعرف القصد من ذلك العمل الديني ويصل اليه فلا عليه أن يقوم

بالعمل نفسه . وهذا طبعاً للخاصّة من الحكماء .

وهناك فرق بين **الدين والشريعة** . الدين أمر الهي ، وهو اطمئنان في الانسان واعتقاد بالله وبأحوال الدنيا والآخرة . ولذلك لا يجوز الإكراه في الدين ، لأن الاكراه لا يمكن أن يغيّر شيئاً من عقيدة الانسان الباطنة .

ثم ان الدين واحد عند جميع الانبياء . ولكن للدين شرائعَ متعددة بتعدد الانبياء ، وبتعدد البيئات التي يوجد فيها هؤلاء الانبياء . والشريعة او « شريعة الدين » امر وضعي دنيوي به يكون ثبات الدين ودوامه بين الناس ، ولذلك جاز اكراه الناس على اتباع الشريعة ولم يَجُزْ اكراههم على الاخذ بالدين . فالعمل بالشريعة اذن ليس شيئاً اكثر من العمل بظاهر الدين مجاراة للناس ، سواءٌ أكان الانسان يعتقد بما يعمل ام لا يعتقد به .

والشريعة تكون لأتباعها بمثابة مدينة (دولة) روحانية ، يعيشون فيها عيشة روحية . وكلما كان عدد اتباع الشريعة اكثر كانوا هم اشدّ سروراً وفرحاً.

ولا يجوز لأحد ان يتهاون بأمر الناموس (الشرائع) ، حتى الفلاسفةُ لا يجوز لهم ذلك . وكذلك لا يُغفر لأحد ان يستغل أمر الشريعة في سبيل الدنيا .

موقف اخوان الصفا من الأديان وأهلها

يرى اخوان الصفا ان اختلاف الناس في الرأي الديني وفي الشرائع والمذاهب أمر طبيعي لتفاوت المقدرة في الذين وضعوا تلك الشرائع ولاختلاف الناس الذين وُضعت تلك الشرائع لهم . ولاختلاف الآراء والمذاهب فوائد ، منها أن كل صاحب شريعة يغوص بعقله على استنباط الغايات من دينه ومذهبه ثم يحاول أن يؤلف البراهين للدفاع عما يعتقد ولابطال حجج خصوم دينه ومذهبه . ويحاول أتباع الأديان والمذاهب في أثناء ذلك أن يبحث بعضهم عن عيوب بعض فيتجنّبوا ما يَرَوْنَه عيباً ويتمسّكوا بما يرونه فضيلة . ثم ان اخوان الصفا يرتاحون الى تعدّد الشرائع والمذاهب ، لأن وجود شريعة واحدة في البيئة يجعل الأمور ضيقة على الناس في حياتهم الاجتماعية . ولقد وقف اخوان الصفا من الاديان والمذاهب موقفاً عملياً :

« انهم لا يعادون علماً ولا مذهباً » . وقد أمروا أتباعهم بألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، وألاّ يتعصبوا لمذهب على مذهب : إنّ رأيهم ومذهبهم يستغرقان المذاهب كلّها ويجمعان العلوم جميعها .

ويرى اخوان الصفا أن الانسان العاقل حرٌّ في أن يعتقد من الآراء والمذاهب ما يشاء ؛ ولكنهم ينكرون ثلاثة أمور :

أ ــ أن يعتقد الرجل رأيين متناقضين في وقت واحد ؛

ب ــ أن يترك رأياً ثم يعود اليه ؛

ج ــ أن يعتقد رأياً قد ظهر فساده عند العاقلين .

الآراء **الفاسدة** ، في نظر اخوان الصفا : رأي الدهرية الذين يقولون إن العالم قديم ولا صانع له ؛ ورأي الثنوية الذين يقولون بأن للعالم صانعين ؛ ورأيُ أهل التناسخ القائلين بتردّد النفس الواحدة في أجسام مختلفة مرة بعد مرة . ومنها آراء الصابئة الذين ينسبون خلق العالم الى أحكام النجوم ؛ وآراء المشركين الذين يعدّدون الآلهة .

وأما الآراء الفاسدة من آراء الفرق الاسلامية خاصة فرأي الحشوية الذين يؤمنون بالخرافات المدسوسة في الحديث ، ورأي الشيعة الذين يعتقدون أن الامام مختفٍ من خوف أعدائه ، ورأي المتكلّمين الذين يكفّر بعضهم بعضاً وكلّهم مسلمون ، ورأي المشبّهة الذين ينسبون الى الله عدداً من صفات البشر ، ثم رأي الجبرية الذين يعتقدون أن الانسان مجبر على أفعاله ولا خِيَرَةَ له في عمل الجميلِ وترك القبيح .

ولإخوان الصفا تفسير بارع **للمعجزة**

تظهر المعجزة على يد الانبياء في ما يصيب الناس من نِعَمٍ أو نِقَم . ولكن تلك النعم أو النقم ليست نتيجة لرضى النبي أو سخطه ، بل نتيجة لطاعة الناس أو عِصيانهم للقواعد التي وضعها الانبياء . ان المريض اذا برىء من مرضه ، فالفضل لا يعود الى الطبيب وحده ، بل الى المريض الذي تقيّد باشارة الطبيب . ولو أن المريض عصى طبيبه فانه لا يبرأ ولو

أراد له الطبيب ذلك .

المجتمع والدولة

الناس عند اخوان الصفا طبقات مختلفة بعضها فوق بعض من يوم الولادة : بعضهم من أبناء الملوك ، وبعضهم من ابناء التجار ، وبعضهم من أبناء الفقراء . وهم يرون أن في اختلاف الطبقات حكمة ، فان الانسان لا يستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ، فاختلاف طبقات الناس يسهّل قيام كل طبقة بعمل معيّن . ثم تتعاون جميع الطبقات على صلاح المجتمع .

والناس في المجتمع لا بد لهم من ملك يقيم سنة الدين والاحكام بينهم . من ذلك تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم لا يفترقان . إلاّ أن الدين أفضل لأن الدولة أقيمت من أجل اقامة احكام الدين .

وللدولة ، عند اخوان الصفا ، عمر معيّن وأدوار تتقلّب فيها . ولاخوان الصفا رسالة جمعوا فيها رأيهم في الدولة وعمرها وتبدّلها ، قالوا (١ : ١٣١ — ١٣٢) :

واعلم ، يا أخي ، بأن أمور هذه الدنيا دول نُوَب[1] تدور بين أهلها قرناً بعد قرن ومن أمة الى أمّة .

واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء وغاية اليها ترتقي ، وحدّ اليه تنتهي . فاذا بلغت الى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط والنقصان وبدأ في أهلها الشؤم والخِذلان ؛ واستأنف في الآخرين (شيء) من القوة والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ، ويضعف ذلك وينقص الى ان يضمحل الاول المقدّم ويستمكن الآتي المتأخّر . والمثال في ذلك مجاري احكام الزمان ، وذلك ان الزمان كله نصفان نصفه نهار مضيء ونصفه ليل مظلم . وأيضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء

(١) دول جمع دولة ، ونوب جمع نوبة ، وكلتاهما بمعنى مجيء الأمر مرة بعد مرة . والدولة ايضاً الجماعة المنظمة تنظيماً سياسياً .

بارد وهما يتداولان مجيئهما وذهابهما : كلما ذهب هذا رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ؛ وكلما نقص من احدهما زاد في الآخر بذلك المقدار ؛ حتى اذا تناهيا الى غايتيهما في الزيادة والنقصان ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة وبدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان . فلا يزالان هكذا الى ان يتساويا في مقداريهما ثم يتجاوزان على حالتيهما الى ان يتناهيا في غايتيهما من الزيادة والنقصان . وكلما تناهى احدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله في العالم وخفيت قوة ضده وقلت أفعاله .

فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر ، تارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الخير وتارة الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الشر ، كما ذكر الله عز وجل وقال [1] : « وتلك الايام نُداولها بين الناس » ، « وما يعقلها الا العالِمون » [2] .

وقد نرى ، ايها الأخ البار الرحيم، ايدك الله وإيانا بروح منه ، انه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان . وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان . واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقِران [3] من امة الى امة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ، ومن بلد الى بلد .

واعلم ، يا أخي ، ان دولة أهل الخير اولها من قومٍ علماءَ وحكماء وخيارٍ فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على دين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ألاّ يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم

---

(١) القرآن الكريم ، سورة آل عمران (٣ : ١٤٠) . يبدو أن إخوان الصفا متأثرون هنا برأي الثنوية القائلين بأن الوجود مؤلف من النور والظلمة ومن الخير والشر ، وأن النور والظلمة يتعاقبان في السيطرة في الوجود (راجع ، فوق ، ص ٥٠) .

(٢) القرآن الكريم ، سورة العنكبوت (٢٩ : ٤٣) .

(٣) القران تعبير فلكي : التقاء كوكبين في خط نظر واحد . والسنوات التي تحدث فيهما القرانات تكون (في رأي المنجمين) سنوات ذات حوادث مهمة .

في ما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاء وشكوراً .

فهل لك ، أيها الأخ البار الحكيم ، ايدك الله وايانا بروح منه ، بأن ترغب في صحبة اخوان لك نصحاء واصدقاء لك أخيار فضلاء هذه صفتهم بأن تقصد مقصدهم وتتخلق بأخلاقهم وتنظر في علومهم لتعرف مناهجهم وتكون معهم وتنجوَ بمفازتهم لا يَمَسُّهم السوء ولا هم يحزنون .

المرأة

رأي اخوان الصفا سيء في المرأة ، ولها عندهم قيمتان : ان يستمر النسل في الارض ، وان تكون زوجاً للذي لا يستطيع التعفّف . أما من الناحية العقلية فهي معدودة مع الصبيان والجهّال والخدم والحمقى .

واخوان الصفا لم يدخلوا النساء في جماعتهم .

التربية والتعليم

تبدأ صفات الانسان بالتكوّن منذ وجوده في الرحم ، ولكنّها لا تبدأ في الظهور والبروز الا بعد السنة الرابعة من مولده . وللبيئة تأثير كبير في التربية لأن الطفل يقلّد الذين ينشأ بينهم في كل أمورهم ، خيراً أو شراً . والاطفال يقلدون في العادة آباءهم واساتذتهم ، ثم يألفون ما كان آباؤهم واساتذتهم قد ألفوا من المطاعم والملابس والالحان والآراء . من أجل ذلك يكون نجاح الابناء في الصناعات أكثرَ اذا عملوا في صناعات آبائهم .

وغاية العلم طلب السعادة في الآخرة وصحة معرفة الله وأمور الدين في الدنيا .

ويرى اخوان الصفا أن النفس تكون بعد الولادة كالورقة البيضاء ، وإنما يَثبت فيها ما يَثبت بعد الولادة ، بعامل التقليد والتلقين والتفكير .

الأخلاق نوعان : مركوزة ومكتسبة

من الاخلاق قسم مركوز يولد مع الشخص ، وقسم مكتسب يضاف الى الاخلاق المركوزة في أدوار الحياة المختلفة . وتتقرّر الاخلاق المركوزة

بثلاثة عوامل رئيسية :

أ – احكام النجوم ، أي تأثير الكواكب في الجنين ، قبل الولادة .

ب – أخلاط الجسد ونسبة بعضها الى بعض . يرى اخوان الصفا أن جسم الانسان يتألّف من العناصر الاربعة بنِسَبٍ مختلفة ، فمن غلبت على طباعهم الحرارة كانوا شجعاناً أسخياء متهوّرين شديدي الغضب أذكياء . ومن غلبت على طباعهم اليبوسة (من عنصر التّراب) كانوا صابرين في الاعمال ثابتي الرأي .

ج – تأثير الاقليم (البيئة الطبيعية) . ان اخلاق البشر تختلف باختلاف مساكنهم من مشرق الارض أو مغربها ، ومن جبالها أو سهولها أو شواطئها .

وبعد الولادة تستجد للانسان أخلاق ، لأن الانسان قابل لأن يتعلّم جميع الخصال والاخلاق مذمومها ومحمودها .

والمفروض أن تكون الاخلاق المركوزة ثابتة في الطباع ، وأن تكون الاخلاق المكتسبة متبدّلة بين زمن وزمن وعند الانتقال من حال الى حال . يقول اخوان الصفا (٤ : ١١١) : ان الانسان كثير التلون قليل الثبات على حال واحدة . وذلك انه قلّ من الناس مَن تحدث له حال من احوال الدنيا او امر من امورها من غنى الى فقر ، او من فقر الى غنى ، ... او من عزوبة الى تزويج ، او من ذلّ الى عز ، ... او من رفعة الى ضَعَة ، او من مذهب الى مذهب ، او من شباب الى شيخوخة ، او من صحة الى مرض ، الا يحدث له خلق جديد وسجيّة اخرى .

والانسان يستطيع أن ينتقل من خُلق مذموم الى خلق محمود ، أو من خلق محمود الى خلق مذموم . والانتقال عن الخلق المركوز أصعب من الانتقال عن الخلق المكتسَب . واذا طال الانسان على خلق مكتسب أصبح الانتقال عنه أكثر صعوبة ، لأن الاخلاق المكتسبة اذا طال عليها الزمن أصبحت وكأنها مركوزة ؛ والعادة توأم الطبيعة ، وانتزاع الطبيعة أمر صعب .

غير أن الاخلاق تحتاج في تبديلها الى قمع أو قهر أو روية . ان الاخلاق

الرديئة والافعال القبيحة تُقاوَم بأضدادها من الافعال الجميلة ، فالحدّة تُقمع بالحلم ، والعجلة بالأناة . فاذا استعمل العَجول الأناة مدة طويلة حلّت الاناة في طبعه محلّ العجلة .

وقد يستطيع الانسان ، من طريق التفكير ، أن يرد نفسه عن الخلق القبيح ، ولكن ذلك صعب ولا يتأتّى لجميع الناس . ذلك لأن الانسان مطبوع على ألاّ يترك النفع الحاضر العاجل ويزهد فيه ثم يطلب الغائب الآجل ويرغب فيه الا بعد ما يتبيّن له فضل الآجل على العاجل ويتحقّق ذلك .

وأخذ اخوان الصفا من سقراط أن الاخلاق معروفة بالعقل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به .

ثم نظر اخوان الصفا الى الخير نِظْرة مطلقة مجردة من كل نفع عاجل أو آجل . ثم لا بد من فعل الخير للخير ، ولو كان للعدو . قالوا : وأما الاخيار فهم الذين يعملون ما رسم لهم في النواميس الالهية ، ويفعلون ما أوجبته العقول السليمة ولا يطلبون على ذلك عوضاً من جر منفعة الى اجسادهم او دفع مضرة عنها ،فعند ذلك يقال لهم أخيار على الاطلاق ، وانهم من ابناء الآخرة . من أجل ذلك ينصحك اخوان الصفا بقولهم (٤ : ٢٩٧ — ٢٩٨) :

« ... فتكون اخلاقك رضية وعاداتك جميلة وافعالك مستقيمة : تؤدّي الامانة الى اهلها ، كائناً من كان مِنْ وليّ او عدوّ ، وتأخذ نفسك بحفظها وترعى حق من استرعاك حقّها وتحسن مجاورة جارك ... مع قلة الطمع ... ثم تريد للغير ما تريده لنفسك .

« وسبيلك أن تعوّد نفسَك عملَ الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلكِ عِوَضاً ، ولا يحملك على فعله خوف . فمتى فعلت لطلب المكافأة (اي وانت تفكر بها) لم يكن عملك خيراً ، وان لم تطلب المكافأة (فعلاً) .

وكذلك اذا اردت من عمل الخير الذكر والاسم (الشهرة) كنت منافقاً ، ولم يكن عملك خيراً . والمنافق لا يستأهل ان يكون في جوار الروحانيين » .

ويُصرّ اخوان الصفا على ان يكون عمل الاخيار مطابقاً لعلمهم ، وإلا لم يكن لعلمهم نفع ولمّا جاز ان يطلق عليهم اسم « الاخيار » . قالوا : « انا نجد اقواماً علماء متفلسفين يصنفون الكتب في تحسين الاخلاق ويأمرون الناس بها وهم اسوأ الناس خلقاً . ونجد أقواماً ليس لهم علم كثير وهم مهذبو الاخلاق » .

وكذلك أخذ اخوان الصفا من أفلاطون أن الفضائل كلّها « عدل » أي اعتدال ، وأن الفضيلة توسّط بين طرفين متناقضين .

الفضائل فيض إلهي

وتمشّياً مع نظريتهم في وجود العالم بالفيض جعلوا حسن الخلق من مواهب الله وأخلاق الملائكة تصل الى الانسان بالفيض أيضاً ، قالوا (٤ : ١١٨ – ١١٩ ثم ٣ : ٢٧٥) :

« حسن الخلق من مواهب الله ، وهو من اخلاق الملائكة » ....

« اعلم ان تلك المحاسن والفضائل كلها انما هي من فيض الله واشراق نوره على العقل الكلي ، (ثم) من العقل الكلي الى النفس الكلية ، (ثم) من النفس الكلية على الهيولى وهي الصورة التي تُري الانفس الجزئية في عالم الاجسام على ظواهر الاشخاص والاجرام » .

فمصدر الفضائل عندهم عُلوي عامّ . ولكن الاجسام تتقبل من تلك الفضائل ما تساعد هيولاها (مادّتها) على قبوله . ان المرآة المجلوة مثلاً تعكس خيال ما يترآى فيها خيراً مما تعكسه المرآة الرديئة ، مع ان الشيء الذي يتراءى في المرآتين واحد .

للتوسّع والمطالعة

— رسائل اخوان الصفا .

ـ الرسالة الجامعة .
ـ رسالة جامعة الجامعه .
ـ رسالة الحيوان والانسان .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عزّت عبد العزيز ، بيروت (دار المعارف) ١٩٥٤ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عمر الدسوقي ، القاهرة ١٩٤٨ م .
ـ حقيقة اخوان الصفا ، تأليف عارف تامر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٧ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف جبّور عبد النور ، القاهرة ١٩٤٥ م .
ـ حقيقة اخوان الصفا ، تأليف محمود الملّاح ، بغداد (دار المعرفة) ١٩٥٢ م .

للتمرّن والمناقشة

ـ اكتب ما تعرفه عن اخوان الصفا : عن رسائلهم وما أودعوها من العلوم والمعارف (حزيران ١٩٣٧) .
ـ قال اخوان الصفا : انّهم لا يفضّلون ديناً ولا يعادون علماً ولا يتعصّبون لمذهب . فسّر هذا القول ، وهل تدلّ رسائلهم أنهم عملوا به ؟ (حزيران ١٩٤٥) .
ـ فصّل الغاية التي هدف اليها اخوان الصفا والاساليب التي اعتمدوها في تحقيق هذه الغاية (حزيران ١٩٦٠) .
ـ يقول اخوان الصفا ، ويعيدون قولهم مرّات ، إنّ غايتهم علمية واضحة وخلقية جلية . ويعتقد بعض الدارسين ان الاخوان ما تستّروا في التعريف بشخصياتهم والكشف عن حقيقتهم الا لانهم رموا الى مقاصد بعيدة ، ما اقرهم عليها آنذاك الحكم القائم والشريعة المتبعة ، فانكمشوا ظاهراً وتوثبوا باطناً . وسع هذا القول :

– موضحاً ما يتضمنه من معان
– مبيناً رأيك في كل معنى من معانيه
– مثبتاً ما تقول وتذهب اليه باشارات واضحة الى مضمون الرسائل (تشرين ١٩٦٣).

– «ان غرض الانبياء، عليهم السلام، وواضعي النواميس الالهية اجمع غرض واحد، وقصد واحد، وان اختلفت شرائعهم، وسنن مفترضاتهم وأزمان عباداتهم ... كما ان غرض الاطباء كلهم غرض واحد ومقصد واحد في حفظ الصحة الموجودة، واسترجاع الصحة المفقودة، وان اختلفت علاجاتهم في شرباتهم وأدويتهم ... وذلك ان غرض الاطباء كلهم هو اكتساب الصحة للمريض، وحفظها على الاصحاء، ودفع الامراض وازالتها عن المرضى، فهكذا غرض الانبياء عليهم السلام، وغرض جميع واضعي النواميس الالهية من الحكماء والفلاسفة، وذلك انهم اطباء النفوس، وغرضهم هو نجاة النفوس الغريقة في بحر الهيولى، واخراجها من هاوية عالم الكون والفساد، وايصالها الى الجنة، علم الافلاك وسعة السماوات، بتذكيرها ما قد نسيت من مبدأها ومعادها ...» (رسائل اخوان الصفاء).

فصّل المعاني التي قصد اليها اخوان الصفا في هذا النص. ثم:

– بيّن كيف ان الاخوان، في كثير من مقاطع رسائلهم، حاولوا تأييد فكرتهم هذه بأمثلة جلية عن اتفاق اصحاب الرسالات الالهية واصحاب المذاهب الفلسفية في الاهداف وان تباينت لديهم وسائل التعبير والابانة.
– ووضّح الغرض الظاهر الذي دعا الى قيام اخوان الصفا، وما قد يكون لهم من اغراض خفية يكتمونها او يلحنون اليها لحناً، او يستشفها المطالع من صفحاتهم، مؤيداً ما تقول باشارات واضحة الى نصوصهم (تشرين ١٩٦٥).

ابن سينا

وُلد أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا في صفر من سنة ٣٧٠ (آب ٩٨٠) في أفْشَنَة من قرى بُخاري قرب خرمَيْثن، ونشأ في بيت ثروة وجاه اذ كان أبوه والياً على أفشنة ، ثم انتقل الى بخاري . وفي بخاري بدأ ابن سينا تعلّمه ؛ زعم أنه أتم دراسة الادب واللغة قبل أن يجاوز عشر سنين .

في ذلك الحين أمّ أحد دعاة المصريين (الاسماعيليين) بخاري ، وكان والد ابن‌سينا وأخوه من الاسماعيلية ، فزعم ابن‌سينا أنه كان يسترق السمعَ إلى أحاديثهم في الفلسفة والعقل والنفس وحساب الهند فيقبل بعضها ويرفض بعضاً .

بدأ ابن سينا تعلّم العلوم العقلية على أبي عبد الله الناتلي المتفلسف (وكان صديقاً لوالد ابن سينا ومن الاسماعيليّة) فدرس عليه أيْساغوجي والمنطق وهندسة اقليدس وكتاب المجسطي . وسَرعانَ ما فاق التلميذُ أستاذه . ثم درس ابن سينا العلوم على نفسه ، غير أنه قرأ الفقه على اسماعيل الزاهد ؛ كما قرأ شيئاً من الطب على أبي سهل عيسى بن يحيي الجرجاني (ت ٤٠٠ هـ = ١٠٠٩ م) .

وبرع ابن سينا في الطب وعالج تأدباً لا تكسباً واختلف اليه الاطباء يدرسون عليه ويستفيدون منه ، وهو في السادسة عشْرةَ من عمره . في هذه الاثناء مرض الامير نوح بن نصر الساماني وحار الاطباء في علّته فعالجه ابن سينا وشفاه فنال عنده حظوة عظيمة وأذن له الامير في الدخول الى مكتبة القصر ، وكانت حافلة بالكتب القيمة النادرة ، فاستفاد ابن سينا منها علماً كثيراً . غير أن نوح ابن نصر لم يُعَمَّر بعد ذلك الا أشهراً فقد توفي سنة ٣٨٧ هـ (٩٩٧ م) .

ثم أخذ ابن سينا يتقلّب في البلاد فيتولى الوزارات ويدبّر المؤامرات ، ولم يفتر في اثناء ذلك كله عن المطالعة والتأليف .

وكان ابن سينا مسرفاً في قواه يَنْهَكُ جسمه ، اصابه قولنج (امساك شديد) كان يداوي منه نفسه بنفسه . ولكنه لم يكن يحافظ على صحّته ، فكان يبرأ وينتكس حتى توفي اخيراً متأثراً بعلله في همذان ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) وعمره ثمانٍ وخمسون سنة .

عناصر شخصيته ومكانته

تقوم عبقرية ابن سينا على ذكائه النادر ودهائه السياسيّ ولباقته الاجتماعية ؛ ثم انه كان متعدّد نواحي الشخصية : فيلسوفاً مع الخاصة ، ديّناً تقياً مع العامة ، مندفعاً مع هواه في حياته الخاصة .

وابن سينا طبيب في المقام الاول ، وعالم طبيعي في المقام الثاني ، ثم هو فيلسوف . وقد عرف ابن سينا الفلسفة الخالصة من طريق الفارابي ، ولكنه توسّع فيها ففاق الفارابي ؛ وهو بحق منظم الفلسفة والعلم في الاسلام كما كان أرسطو في اليونان . ودوّن ابن سينا المنطق تدويناً واضحاً وافياً ، في الشعر والنثر ، حتى استحق لقب المعلم الثالث . وكذلك عُرف بلقب الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التطبيب .

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيات وفي علم الفلك وعلم الموسيقى . وكانت له مقدرة في العلوم الطبيعية وملاحظات صحيحة قيمة . ولم يُفِضْ أحد من فلاسفة الاسلام في موضوع النفس مثل ما أفاض ابن سينا . إلاّ أن فلسفته عموماً لا تزال تنوء بشيء من الجدل الكلامي ، كما أنه قبل أشياءَ على أنها لأرسطو وهي ليست لأرسطو .

آثاره

كُتُب ابن سينا كثيرة متنوعة الموضوعات ، منها :

- كتاب القانون في الطب .

ـ الشفاء : دائرة معارف فلسفية (المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات) ، وهو اكبر كتبه الفلسفية حجماً .
ـ النجاة : مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعيات والالهيات) وهو يفضُل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسلوب .
ـ تسع رسائل : مجموع رسائل فيه (١) الطبيعيات ، فيما يتعلق بالاجسام خاصة ، (٢) في الاجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها ، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .
ـ رسائل ابن سينا : وهنالك مجموع آخر طبع في لندن عام ١٨٩٢ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسيح في الارض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) ، ورسالة الطير ، ورسالة الاشارات والتنبيهات ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر .
ـ مختلفات : ولابن سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه « منطق المشرقيين » (اليونان) .

مجمل فلسفته

لم يقيد ابن سينا نفسه بمذهب فلسفي واحد ، بل كان متخيراً أخذ من الاقدمين : من أفلاطون وأرسطو خاصة ، ثم وقف متسائلاً أمام المذهب الاسكندراني ، وأخذ أكثر ما قاله الفارابي .

المنطق ونظرية المعرفة

يعتبر ابن سينا المنطق مُدْخلاً ضرورياً الى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ اما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البدْوي القُحّ

مستغنٍ عن علم النحو بما فيه من السليقة التي تَعصِمه من اللحن .

والمنطق عند ابن سينا مجرد من المادة ، وهو « الآلة العاصمة للذهن عن الخطإ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله » . وهو يقول :

(أ) ان معرفة علمٍ ما يساعد على اكتساب علوم اخرى ، فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك ، مثلاً .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للاشياء يقتضي دقة ومعرفة بجوهر هذه الاشياء وماهياتها . فمن الخطأ ان نقول مثلاً إن السيف حديدة تقطع ، وان الكرسي خشب يُجلس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من السيف والكرسي . وأمثال هذه الأقوال إنمــا هي « شروح ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلع نهــاراً ؛ فهذا حدّ ناقص ، ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا اننا اذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن إلى غــير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة ، أو الإدراك — تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشم والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون بالعين والسمع بالاذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عُضْوَ ظاهراً له ؛ وإنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . ولولا الحسُّ المشترك ما كنا إذا أحسسنا بلون العسل ابصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بحلاوته ، وان لم نحسّ حلاوته فعلاً .

وهنالك قوة في الباطن تدرك من الامور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ ، مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنىً (من العداوة والخوف) لا يدركه الحسّ ولا يؤدّيه الحسّ . فان الحسّ ليس يؤدي إلاّ الشكل واللون .

ثم إنّ هنالك أيضاً سبيلاً آخرَ للمعرفة وهو «إدراك المعقولات»، فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة». أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط قوة من الباطن.

الحدس مرتبة بين التفكير والاشراق

تكون المعرفة العقلية بالفِكرة أو بالحَدْس:

الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجُهد واعٍ) تستعين النفس عليها بالتخيّل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة. وعند التفكير ينتقل الانسان المفكّر من حدّ الى حدّ (من تعريف الى تعريف، ومن قياس الى قياس، ومن رأي الى رأي) قبل أن يطمئن الى حكم في أمر من الأمور.

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة، وذلك أن يتمثّل الانسان في ذهنه الحد الاوسط (الحكم العامّ على أمرٍ دُفعةً ومرةً واحدة). والحدس نفسه نوعان: إما ان يكون عَقِبَ طلبٍ وشوق، ولكن من غير حركة (أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلّبه بالادلّة)، فاذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر. أما اذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدس باطلاق.

وقريب من ذلك **الاشراق**. ويرى ابن سينا الاشراق كما يلي:

ان الروح الانسانية كمرآةٍ والعقلُ النظري (الاحاطة بالعلوم المختلفة) كصِقالها. والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الضعيفة. والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لإشراق المعقولات عليهم: فمنهم من يكون مؤيَّدَ النفس بشدة الصفاء قويّ الحدس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فتراه كأنه يَعْرِفُ كل شيء من نفسه وكأن فيه روحاً قدسية لا يَشْغَلُها شأن عن شأن، ولا يستغرق الحسُّ الظاهرُ حسَّها الباطن. ومنهم من يكون عامياً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر

غابت عن الباطن ، وتتوزعه الحواس : يَطْغى سمعه على بصره او بصره على سمعه ، ويَشْغَلُه الخوف عن الرغبة وتصله الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصده عن الفكرة .

فالحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك حقائق العالم من طريق الارادة والعقل . وسبيل ذلك ان يقصد الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حَدْس قوي فيعرف حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل . ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد »[1] .

والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ؛ ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عُرِف ... ولاجل قصور بعض الذوات (الانسانية) عن قبول تجليه يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته[2] » .

الرياضيات

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيّات مقتدراً . حاول أن يقيم على عدد من الاغراض الالهية براهين من الرياضيّات ، كما تكلّم في البصريات وأورد في أثناء الكلام عليها أعمالاً رياضية .

لما تكلّم ابن سينا على المتناهي وغير المتناهي (النجاة ٢٠٢ وما بعدها) قال ان كل مقدار موجود متناه ، وأن مجموع المتناهيات متناه . وله على ذلك برهان هندسي .

ولمّا عرّف البصر قال (تسع رسائل ١٧ — ١٩) : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوّفة تدرك صورة ما ينْطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الأجسام الصقيلة » .

(١) رسائل ٣ : ٢٢ .
(٢) رسائل ٣ : ٨١ — ٢٣ .

وقد نقد ابن سينا آراء المتقدمين وبرهن هندسياً على انه إذا كان ثمت جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الأبعد يظهر في رأي العين أصغرَ حجماً .

العلم الطبيعي

العلم الطبيعي عند ابن سينا علم نظري موضوعه الاجسام الموصوفة بأنواع الحركة والسكون . والموجودات الطبيعية كلّها أجسام مشكّلة . والجسم يتشكّل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة (النجاة ١٥٩) . وكل جسم يحتاج الى خلاء يتحيّز فيه ويتّخذ فيه مكاناً طبيعياً، ولكنّ الخلاء نفسه ليس شيئاً موجوداً . وكذلك العدم ليس شيئاً موجوداً ، وانما هو مَدرك ذهني نتخيّله في مقابل الوجود . ان وجود السيف مثلاً هو صورة السيف المصنوعة في حديد ما ؛ وعدم السيفَ هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدة نفسها (راجع النجاة ١٦٣ — ١٦٤) .

وجميع الاجسام الموجودة بالفعل متناهية ؛ وكذلك الاعداد الموجودة فعلاً (مهما كانت كبيرة) فانها متناهية . الا أن العدد نفسه غير متناه (فنحن نستطيع أن نزيد على كل عدد ، أي نجمع اليه عدداً آخر ، بلا نهاية) .

وابن سينا لا يزال يؤمن مع عدد من فلاسفة اليونان ، ومنهم أرسطو ، بأن الاجسام تتألّف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض (يصبح الماء هواء ، والهواء ناراً ، الخ) ، ولكنه يرى أيضاً أن كلّيّات هذه العناصر (الرطوبة ، الحرارة ، البرودة ، اليبوسة) لا توجد صِرفاً خالصة في الواقع (النجاة ٢٤٨ وما بعدها) . ثم هو ينكر صناعة الكيمياء لأن لكلّ مَعْدِنٍ جوهراً خاصاً به لا ينقلب الى سواه .

وله في الموسيقى ملاحظات صحيحة .

الطبّ خاصّة

كتاب القانون في الطب لابن سينا كتاب شامل جامع لكلّ ما ذكره الاطباء

القدماء والمتأخرون . وهو يبحث في وظائف الأعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة وفي وسائط المداواة ، مع وصف الامراض التي تقع بعضو عضو ، ثم في وصف العلاج وتركيبه . ولابن سينا في القانون آراء صحيحة قيّمة وملاحظات على غاية من الأهميّة ، فقد فرّق بين التهاب الحجاب الفاصل بين الرئتين وبين ذات الجنب ، وأشار الى عدوى السل الرئوي ، وقال بانتشار الامراض (المُعْدية) بوساطة الماء والتراب أيضاً ، ووصف الاضطرابات الجلدية وصفاً دقيقاً ، وتكلّم على الامراض الجنسية ، وعرف الدودة المستديرة (أنكلوستوما) ، وعرف التهاب السحايا والالتهابات المختلفة في الصدر وخرّاج الكبد ، ووصف اليرقان وصفاً واضحاً وافياً والسكتة الدماغية (موت الفجأة) . وعرف العقاقير التي تُنشّط القلب . وتكلّم على الآلام العصبية ومرض العشق ..

وكان من فلسفته في المعالجة الاعتمادُ على مزاج الجسم ، أي أن الجسم يستطيع بما فيه من قوة النموّ ومن المناعة أن يتغلّب على الأمراض التي تعترّيه (مع شيء يسير من المعالجة) . أما اذا ضعف الجسم عن النمو والمقاومة فإن العلاج بعد ذلك لا يُجدي . وعرف كذلك أن الحالات النفسية من الفرح والحزن والخوف والقلق تؤثر في سير المرض .

وكانت له معرفة بالطب النفساني : دُعي يوماً الى معالجة شاب نحيل خائر القوى طريح الفراش ، فعلم قبل أن يجسّ يده أنْ لا مرضَ به ولكنه عاشق . ثم أمسك بيد الشاب وطلب من بعض الحاضرين أن يسرد أسماء المدن المجاورة ، ثم اختار مدينة وطلب سرد أسماء أحيائها . ثم طلب سرد أسماء الاسر في حيّ معيّن . وقد علم ابن سينا من اضطراب نبض الشاب عند ذكر اسم المدينة بعينها ، ثم عند ذكر حيّ معيّن في تلك المدينة ، ثم عند ذكر اسم اسرة في ذلك الحيّ أن الشاب عاشق لفتاة من تلك الاسرة .

في العلم الإلهي (الالهيات)

ابن سينا اقرب في الالهيات الى ارسطو منه الى أفلاطون . إلاّ أن نظره الى

الله أقل مادّيّة من نظر الفارابي الى الله .

أ ــ الله الواحد وصلته بالوجود :

ان الله تعالى ليس مبدأ لوجود معلول دون وجود معلول (أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط) ، بل هو سبب للوجود المعلول كلّه : إنه سبب الوجود بمجموعه .

وهو تامّ بذاته (كلّ ما يليق به وكل ما يمكن أن يكون له موجود فيه منذ الازل) بسيط (لا يتكثّر ولا يتجزّأ ، اذ أنه ليس بجسم ولا مادة ولا صورة) واجب الوجود بنفسه (لا علّة له ، ولا شريك ولا ضدّ ، ولذلك كان واحداً) وهو سبب الحركة في العالم . وهو يعلم أوائل الموجودات منذ الازل .

ب ــ واجب الوجود وممكن الوجود :

بين رجال الدين وبين الفلاسفة خلاف في هذين المدركين :

في الدين : واجب الوجود هو الله وحدَه .

ممكن الوجود كل شيء (غير الله) سواء أكان ذلك الشيء موجوداً فعلاً ، أو لم يكن قد وُجد بعد .

ان الدين يرى أن الموجودات كلّها ممكنة الوجود ، لأن الله تعالى كانَ بامكانه ألاّ يوجدها لو أراد ؛ ثم انه بامكانه أن يُعدمها بعدَ أن أصبحت موجودة .

في الفلسفة : واجب الوجود بنفسه هو الله (كما يقول الدين) .

واجب الوجود بالله هو مجموع العالم (بمادّته وصورته) .

واجب الوجود بغيره هو كلّ شيء موجود في عالمنا فعلاً (ان الابن واجب الوجود بأبيه ؛ والطاولة واجبة الوجود بالنجّار ؛ والسيف واجب الوجود بالحدّاد) .

ممكن الوجود هو كلّ شيء لم يوجد بعد (كالناس الذين سيولدون ، والطاولات التي لم تُصنع بعد ؛ فاذا صنعت تلك الطاولات أصبحت واجبة الوجود) .

ج ــ العناية الالهية :

عناية الله بالعالم كلّيّة ، أي أن الله خلق هذا العالم حسب نظام حكيم ثم جعل كلّ موجود مخصوصاً بعمل . فكلّ ما يجري في عالمنا يجري على نظام ويقصد به تحقيق عمل . تلك هي العناية الالهية . وليس معنى العناية إكرام شخص دون شخص أو نفرٍ دون نفر بتبديل القوانين الطبيعية حبّاً ببعضهم أو نصرة لبعضهم على بعض .

وليس في نظام العالم الطبيعي خير مطلق أو شرّ مطلق ، وانما يكون الخير أو الشرّ بالاضافة الينا : فالعمى مثلاً يكون في العين وله أسباب طبيعية . فاذا اصيبت العين بحجر قاس أو بمرض مُتلف فلا بدّ من أن تحدث فيها النتائج التي تتعلّق باصابتها بالحجر أو بالمرض .

د ــ علم الله :

ان علمنا ، نحن البشرَ ، نتيجة للحوادث التي تتأثّر بها حواسّنا . أما علم الله فهو سبب تلك الحوادث . ان علم الله كليّ (تقدير النتائج التي تحصل أو ستحصل من جَرَيان القوانين الطبيعية في عالمنا) . نحن لا نعلم بالكسوف إلاّ اذا حسبناه لكلّ كوكب بمفرده . أما الله فانه يعلم كلّ كسوف وقع أو سيقع منذ الازل لأنّه عالم بالقوانين التي يجري بها الكسوف .

أما الجزئيات (كالكسوف الذي حصل في يوم كذا من سنة كذا) فالله لا يعلمها يوم تقع ، لأنّه كان عالمـاً أنها ستقع منــذ الازل : إنّه لا يعلمها لأنّها وقعت (كما نعلمها نحن) ، بل يعلمها منذ الازل لأنها نتيجة حتمية للقوانين التي هو خلقها ووضعها .

هـ ــ خلق العالم (فيضه) :

رأيُ ابن سينا في العالم قريب من رأي الفارابي .

ان الله تعالى (ويسمّيه ابن سينا أيضاً : الواجب الوجود بنفسه ، الخير الاول ، الاول في الوجود ، الموجود الاول ، الحق الاول ، العلّة الاولى) واحد ؛ وهو عقل محض ــ **ليس صورة** ولا مادة ولاجسماً ــ فيجب أن يعقل ، أي يلزمه وجود الكلّ (أي وجود هذا العالم) عنه ، وأنه مبدأ لنظام الخير

في هذا الوجود . وليس في ذلك ما يمنع أن يصدر هذا الوجود عنه ، ولا أن يكره هو ذلك . ثم ان الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الجواد يجب أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته وجُودُه . وبما أن الله أيضاً هو العلّة الاولى ، فلا بُدّ من أن يكون ثمتّ معلول عنه (وإلاّ لما كان علّة).

— من أجل ذلك صدر عن الأول (فاض منه) عقل واحد بالعدد (لأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد) . وبما أن هذا العقل قد فاض عن الله فانه يشبه الله من جانب ؛ ولكنّه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه معلول عن الله ومتأخّر عنه بالذات ، ولذلك كان **صورة لا في مادّة** .

هذا المعلول الاول عن العقل المحض هو الثاني في الوجود وأول العقول المفارقة ؛ ويشبه أن يكون المبدأ المحرّك للجرم الاقصى على سبيل التشويق . وفي هذا العقل يبدأ التكثّر : انه يعقل نفسه ثم يعقل الأوّل ضرورة (هذه الأثنَيْنِيّة في الوجود الثاني هي سبب التكثّر في الفيوضات التالية) . إن هذا العقل يصدر عنه ثلاثة موجودات :

يَعْقِلُ الاولَ فيلزم عنه (يفيض منه ضرورةً) عقلٌ ثانٍ (هو الثالث في مرتبة الوجود) .

ثم يعقل ذاته (وهنا يبدأ التكثّر بالتنوّع) فيلزم عنه شيئان :

صورة الفلك الاقصى وكمالها (وهي النفس) ؛

وبما أن الصورة لا تظهر بلا مادّة ، فان الصورة تتوسّط العقلَ الذي صدرت هي منه (أو تشاركه) في ايجاد المادة .

— ثم يستمر الفيض متسلسلاً هبوطاً (على النمط السابق : عقلاً مفارقاً وصورةَ فلكٍ وجِرْماً فلكياً) حتى تُصبح الفيوضات كلّها عشْرة ، هي (بعد الموجود الاولً : بعد الله) :

العقل المفارق الاول (المعلول الاول) ؛

العقل المفارق الثاني ، ومعه الفلك الاقصى (الذي يحرّك العالم) ؛

العقل المفارق الثالث ، ومعه فلك الكواكب الثوابت (فلك النجوم) ؛

العقل المفارق الرابع ، ومعه فلك زُحَل ؛

العقل المفارق الخامس ، ومعه فلك المشتري ؛
العقل المفارق السادس ، ومعه فلك المرّيخ ؛
العقل المفارق السابع ، ومعه فلك الشمس ؛
العقل المفارق الثامن ، ومعه فلك الزُهَرة ؛
العقل المفارق التاسع ، ومعه فلك عُطارد ؛
العقل المفارق العاشر (وهو **العقل الفعّال**) ، ومعه فلك القمر[١] .

هنا يقف فيض العقول، ولكن يفيض من العقل الفعّال عالمُ ما دون فلك القمر (أو ما تحت فلك القمر) ، وهو عالمنا الذي نعيش نحن فيه ، وهو عالم الكون والفساد : الذي تتكوّن فيه الاجسام وتتفرّق .

ومن العقل الفعّال تفيض العناصر الاربعة ؛ ثم تتركّب أجزاءٌ من العناصر الاربعة ، بِنسَبٍ مختلفة ، أجساماً . وتتطور تلك الاجسام صُعوداً من الجماد الى النبات فالحيوان البهيم فالانسان .

والله لا يرضى أن يفيض عنه الا الخير ، ولكن الشر الموجود في العالم قد فاض بالعَرَض .

العالم : قدمه وحدوثه

ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم محدث (لأن له علةٌ سابقة عليه) . ولكنّه في الوقت نفسه قديم لأنّه فاض عن الله منذ الازل .

النفس وقواها

لم يهتم أحد من فلاسفة الاسلام بالنفس كابن سينا . ومع أن أكثر آرائه فيها أرسطوطاليسية ، فان له آراءً وتعليلات يخالف بها أرسطو ، تأثّراً بالمذهب الاسكندراني أو هرباً من مخالفة الاسلام .

أ) حدّ النفس (تعريفها) — ينظر ابن سينا الى النفس الانسانية من جانبين (تسع رسائل ٥٦ — ٥٧) : من جانب يشترك فيها الانسان مع الحيوان

(١) راجع رأي الفارابي في ذلك، فوق (ص ١٧٦ — ١٧٧) .

والنبات ، ويكون تعريف النفس من هذا الجانب أنها «كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة » . أما الجانب الآخر الذي يشترك الانسان فيه مع الملائكة فتعريف النفس فيه أنها « جوهر هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقيّ (عقلي) بالقوة (في النفس الانسانية) أو بالفعل (للنفس الكلية الملكيّة) . ويقال لهذا الجانب من النفس : النّفس الكليّ ونفس الكلّ والعقل الكليّ وعقل الكلّ » .

والنفس « صورة الجسم » تمكّن الجسم الذي هي فيه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله الخاصّة به . ان السيف مثلاً : حديدة مسنونة تقطع ؛ فحديدته هي جسمه (المادّيّ) وحِدّته (الناتجة من أنه مسنون والّتي يقطع بها) هي صورته الروحانية أو نفسه . وكذلك الانسان لا يسمّى انساناً بالاجزاء الّتي فيه من العناصر الأربعة ، بل بعقله الذي به يفكّر .

ب) مصدر النفس واتّصالها بالبدن — يرى ابن سينا مع ارسطو أن النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها ؛ بل كلّما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصّة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها (أحوال النفس ٩٧ ، ١١١) . والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادّيّ كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ؛ فلم يجد ابن سينا بدّاً من أن يجعلها متّصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول (راجع النجاة ٣١٥ ، ٤٥٤ — ٤٥٥) . والمختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعدّدة بتعدّد الابدان الّتي تولد في الأرض (تهافت الفلاسفة ٧٢ ؛ تهافت التهافت ٥٧٦) . ثم هو لا يؤمن بالتناسخ .

ولكن كيف تتقبّل الاجسامُ النفوسَ ؟ اذا امتزجت مقادير من العناصر الاربعة امتزاجاً فيه اعتدالٌ وتكافؤ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدّة لقبول نفوسها الخاصة بها . وكلّما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى ، فتقبّل من أجل ذلك نفساً ألطف . ان الاجسام الكثيفة (الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال ، كالحجارة والحديد وماء البحر) تقبل نفوساً

كثيفة نسمّيها « الطبيعة » . ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس الجماد ؛ ونفوس الحيوان البهيم ألطف من نفوس النبات . وبما أن جسم الانسان أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد ، فانه يقبل نفساً ألطف من نفوسها كلّها . فاتّصال النفس بالجسم هو استعداد في كلّ جسم لتقبّل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم .

ﺟ) إثبات النفس — لإثبات النفس (اقامة الدليل على وجودها فينا) طريقان : طريق الحدس وطريق النظر العقلي .

أما طريق النظر العقلي (أو دليل التفكير) فأخذه ابن سينا من ادراك المعقولات : يرى ابن سينا أن للانسان ادراكاً للمعقولات لا يتأتّى من طريق الحواسّ التي لها أعضاء ظاهرة في البدن . من أجل ذلك يجب أن تكون تلك المعقولات مدركة بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه ، وهي غير الحواسّ التي لها أعضاء ظاهرة في البدن ، تلك هي النفس !

أما طريق الحدس فقال فيه ابن سينا إن الانسان يدرك دائماً أنه موجود ؛ وأنه هو ؛ وأن وجوده متّصل . ثم يأتي على ذلك بثلاثة براهين .

فالبرهان الاول يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا : ان الجسد يتغيّر (ينمو بالغذاء ويهزُل بالمرض ، أو يبطُل بعض أعضائه) . أما ادراك الانسان (شعوره ببقائه وتذكّره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات) فلا يتغيّر بذلك . فهذا دليل على أن الذات (النفس العاقلة) مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة . ففينا اذن شيء غير الجسد : ذلك هو النفس .

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواسّ وبين المعرفة من غير طريق الحواسّ : حينما يفقد الانسان عضواً من أعضائه يبطل الحسّ المتعلّق بذلك العضو (ففقدان الاذن أو تلفها يؤدّي إلى بطلان السمع ، وفِقدان الذراع يؤدّي الى بطلان تناول الانسان للأشياء بالطريق المألوفة) ، ولكن ذاتَه (نفسَه العاقلة) لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك . حتّى أن الانسان حينما يقول : سمعت بأذني أو نظرت بعيني أو مَشَيْتُ

برجليّ ، فانما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كلّ ذلك . والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المنتفعة بالرؤية . أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذاتَ الانسان . ولذلك يقول الانسان دائماً : « أنا » رأيت ؛ « أنا » سمعت ؛ « أنا » مشيت . فهذا المدرك المنطوي في قوله : « أنا » هو النفس على الحقيقة ، وهو مخالف لجسمه وللحواس المتّصلة بأعضاء من جسمه (راجع الاشارات ٣٠٥ — ٣٢٨) .

ويلحق بالبرهان الثاني خاصة أن الانسان قد يفكّر أو يفعل ، وهو في أثناء ذلك كلّه غافل عن أعضاء بدنه وحواسّه (حتى انه قد يكون مستغرقاً في تفهّم قضيّة ثم يُنادي بأسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع) ، ولكنّه لا يغفل عمّا هو بسبيله من التفكير . فهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه .

وهنالك برهان آخر عند ابن سينا مبنيّ على أن الانسان يظلّ يشعر بوجوده ولو لم تكن حواسّه الظاهرة تمس شيئاً . قال (الشفاء ١ : ٢٨١) : لــو أن انساناً خلق دُفعة واحدة وكاملاً ثم حُجِب بصره أيضاً ، وكان يهوى هُوِيّاً لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تتماسّ ، ولا كان ثمت هواء في الفضاء يصدم جسمه (أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدماً يُحسّ به) ، فان هذا الانسان الهاوي في الفضاء يظلّ مُثْبِتاً لذاته ومدركاً أنه موجود .

د) مائية النفس — اننا اذا سألنا : ما النفس أو ما هي النفس ؛ فانّنا لا نستطيع ، مهما كان الجواب الذي نجيب به مفصّلاً ، أن نعرف مائية النفس أو ماهيتها على وجه الحصر وان كنّا مدركين أن هذه النفس موجودة فينا . ومع ذلك فان النفس الموجودة فينا يجب أن تكون — مما بدا لنا مما تقدْم — جوهراً (بسيطاً روحانياً مفارقاً) .

ان النفس جوهر ، أي ليست جسماً . والجوهر بسيط (غير قابل للكون والفساد ، ولا متكثّر ولا متألّف من أشياء ، بل قائم بنفسه : لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر) . وهو روحاني : ليس مادّياً ولا له تعلّق بمادّة . ثم هو مفارق

(جوهر : قائم بنفسه غير محتاج في قوامه الى مادّة ؛ وهو موجود فعلاً مستقل عن البدن) . ولابن سينا على ذلك برهين ، منها :

— ان ادراكنا للمعقولات (للصور المجرّدة) التي لا تدرك بالحواسّ أصلاً (أسماء المعاني : الشرف ، الخير ، النبوّة ، جمع الاعداد وتفريقها الخ) يدل على أننا أدركناها بشيء من جنسها وليس بحواسّنا (لأن حواسّنا لا تدرك الا المحسوسات المادّيّة والماثلة أمامنا) ؛ فيجب أن نكون قد أدركناها بنفسنا ، ولذلك كانت نفسنا روحانية مثل تلك المعقولات التي أدركناها .

— ان الحواس تدرك أشياء قليلة (معدودات محدودة وموجودة في نطاق معيّن) ، بينما نحن ندرك بالنفس معقولات لا حَصْرَ لها ولا حدود لها : اننا نبصر جبلاً صغيراً أو جزءاً من جبل أو عدداً معيّناً من النجوم ، ولكنّنا ندرك بالنفس مدى البحر وعِظَم الجبل وعدد النجوم الذي لا يحصى .

— ان الحواس لا تدرك إلاّ صُوَرَ الموجودات الحاضرة ، بينما النفس تحفظ صور الاشياء بعد أن تغيب تلك الاشياء عن حواسّنا . فمحل هذه الصور المعقولة اذن ، بعد غيابها عن الحواسّ ، ليس في عضو معيّن .

— ان حواسّنا الخمس تضعف عادة اذا ضَعُفَتْ أعضاؤها بالهرم أو المرض (فالسمع يخفّ اذا تَعَرّضت الاذن لعاهة ؛ والبصر يكلّ عادة بالتعب أو المرض أو مع التقدّم في السن) . أما الادراك بالنفس (الناطقة ، أي بالعقل) فلا يضعف ضرورةً مع المرض أو الهرم ، بل ربّما زاد وقوي .

مصير النفس

لما قَبِلَ ابن سينا أن تكون النفس مخالفة للبدن ، وأنها لا تَهْلِكُ بهلاكه ، اضْطُرّ الى أن يوجِد لها مكاناً وحالاً بعد أن يهلك البدن . ويبدو أنه قد تسلّى في أول الامر بنظم قصيدته العينية التي جمع فيها رأي أفلاطون الى رأي أفلوطين في هبوط النفس ، ثم أشار الى اتصالها بجسد ، ونفورها من الجسد ثم اطمئنانها مع الايام اليه . ثم وصف ابن سينا فرح النفس اذا هي فارقت البدن .

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك كلّه ويُظهر الشك من الغاية التي

هبطت النفس من أجلها او أُهبِطَتْ إلى الجسد (حتى تعرف أحوال العالم المادي) . ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الأمور الأرضية ، إذا اتصلت بالجسد ، قليل جداً ؛ بل هو لا شيء إذا نسبنا عمر الانسان — وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض — الى عمر الأرض :

هَبَطَتْ إليكَ من المحلّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنّعِ ؛
محجوبةٌ عن كلّ مُقلةِ عارفٍ ، وهي التي سفَرت ولم تتبرقعِ .
وصلت على كُرهٍ إليك ، وربما كرِهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنِفتْ وما أنِستْ ؛ فلما واصلت ألِفت مُجاوَرةَ الخراب البَلْقَعِ .
وأَظنّها نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى ومَنازلاً بفراقِها لم تقنع ؛
حتى إذا اتصلت بهاءِ هبوطها في ميم مركزها بذات الأجْرُعِ
عَلِقت بها ثاءُ الثقيل فأصبحت بين المعالمِ والطلول الخُضَّعِ [١] ؛
تبكي، وقد نَسِيتْ عهوداً بالحِمى، بمدامعٍ تهمي ولَمَّا تُقْلِعِ ،
وتظلّ ساجعةً على الدِّمَن التي دَرَسَت بتكْرارِ الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشرَكُ [٢] الكثيف وصدّها قَفَصٌ عن الأوْج الفسيحِ المربعْ .
حتى إذا قَرُبَ المسير الى الحِمى ودنا الرّحيلُ إلى الفَضاء الأوسع ؛
سجعت ، وقد كُشِفَ الغطاءُ ، فأبصرَت ما ليس يُدْرَك بالعيون الهُجّعِ .
وَغدت مُخالفةً لكل مخلَّفٍ عنها حليفِ التربِ غيرِ مُشيَّعِ [٣] ،
وَبَدَتْ تغردّ فوق ذِروة شاهقٍ ؛ والعلم يرفع كل مَنْ لم يُرفَعِ .

*

فلأيّ شيء أُهبِطت من شامخٍ سامٍ إلى حُفَر الحضيض الأوْضعِ؟
إنْ كان أرسلها الالــه لحكمةٍ طُوِيَتْ عن الفَطِن اللبيب الأروَعِ ،

---

(١) هاء هبوطها ، ميم مركزها ، ثاء الثقيل (اول حرف في هذه الكلمات : دلالة على اول اتصالها بالبدن) .

(٢) الشرك ، القفص : رمز الى الجسد .

(٣) للبدن . غير مشيع : غير مودع (لا يرحل عن الأرض مع النفس) .

فهبوطُها إنْ كان ضَرْبَــةَ لازمٍ   لتكُونَ سامعةً لما لم تسمعِ ،
وتعود عالمــةً بكــل خفيّــةٍ   في العالـَمَيْنِ ؛ فخرْقُها لم يُرقعِ !
وَهْيَ التي قطع الزمانُ طريقَهـــا   حتى لقد غَربت بغيرِ المَطْلَـــعِ .
فكأنهــا بــرقٌ تألّقَ بالحِمـــى   ثم انطوى ، فكــأنه لم يَلْمعِ !

وبعد ، فماذا يحدث للنفس اذا هي فارقت الجسد ؟

ان ابن سينا لا يؤمن بمَعاد النفوس والاجسام على ما ذكرته الاديان . ولكنه يعتقد أن النفوس وحدها تبقى بعد موت البدن في نعيم أو شقاء روحانيين . وكلّما زاد علم النفس بالوجود في أثناء حياتها الدنيوية كانت سعادتها بعد مفارقة البدن أعظمَ وأسمى .

وحال النفس من السعادة والشقاء ، بعد موت الجسد ، يُفهم عند ابن سينا من طريقين مختلفين :

أ — قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب أن تعلم ان المَعاد (القيامة وحشر الاجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل الى إثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) ... وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ... » .

ب — ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (أي من المعاد) ما هو مُدْرَك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدّقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقْصُر عن تصورها ... والحكماء الالهيون رَغبتهم في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسانياً معاً ، واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي :

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورةُ الكل و (صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ،

مبتدئاً من مبدإ الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوعاً من التعلق ، بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ؛ ثم تستمر كذلك حتى تستوفيَ في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به » .

هذا التعريف يدل على أن المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنّه معاد كلي مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، أو بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماع الناس » في جنّة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنّه « اتحاد النّفوس الجزئية » بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النّظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

ويصف ابن سينا شقاء النفوس التي كان أصحابها يعتقدون ، وهم في الدنيا ، بنعيم جسماني في الآخرة فيقول :

ان الساذجين البُله الذين لم تتهذب قواهم العقلية ولم يعرفوا العلوم ، بل اكتفَوا بأن يعتقدوا ان النفس اذا فارقها بدنها صارت الى حال من السعادة الجسمانية ، فان هذه النفوس تتشوق بعد الموت الى ما تتخيله ثم لا تجد شيئاً منه ؛ فيكون ذلك لها عذاباً أبدياً .

وأما الذين تهذبت نفوسهم تهذيباً عقلياً محدوداً ، فاذا ماتت ابدانهم كانوا على علم بأن هنالك سعادة تامة مطلقة . ولكن تهذيبهم القليل في الدنيا لا يمكنهم ، بعد الموت ، من ان يحيطوا بتلك السعادة فيحصل لهم شقاء ناشىء من انهم يتشوّفون الى امر يعرفون بوجوده ولكنهم مقصرون ، لنقص تهذيبهم الاول ، عن البلوغ اليه ؛ فيكون شقاؤهم على مقدار تقصيرهم في البلوغ الى ما يشتهون ان يبلغوا اليه .

للتوسع والمطالعة

— الشفاء .

— النجاة .

— الاشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي والفخر الرازي)
— منطق المشرقيّين والقصيدة المزدوجة .
— رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها .
— رسالة في النفس وبقائها ومعادها .
— عيون الحكمة .
— رسائل الشيخ الرئيس ... ابن سينا في الحكمة المشرقية .
— تسع رسائل .
— رسالة أضحوية في أمر المعاد .
— حيّ بن يقظان (مع حيّ بن يقظان للسهروردي وابن طفيل) .
— رسالة في العقل والانفعال وأقسامها .
— القانون .
— ديوان ابن سينا .
— القصيدة العينية .
— الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، (جامعة الدول العربية) ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٢ م .
— كتاب المهرجان لابن سينا ، طهران (جامعة طهران) ١٣٧٦ هـ .
— الفارابيان ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
— ابن سينا ، تأليف أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨ م .
— ابن سينا ، تأليف حمّودة غرابة .
— ابن سينا ، تأليف محمد كاظم الطريحي ، بغداد ١٩٤٩ م .
— ابن سينا ، تأليف جميل صليبا ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٩٣٧م
— ابن سينا ، تأليف الاب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٥ — ١٩٥٦ م .
— فلسفة ابن سينا ، تأليف أ — م جواشون (ترجمة رمضان اللوند) ،

بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٥٠ م.
ـ مجلّة الثقافة (القاهرة ١٩٥٢)، عدد خاص رقم ٦٩١.
ـ الادراك الحسّيّ عند ابن سينا، تأليف محمد عثمان نجاتي، القاهرة (دار المعارف) ١٩٤٨.
ـ ابن سينا والنفس البشرية، تأليف ألبير نادر، بيروت ١٩٦٠ م.
ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة، تأليف محمود غ ابة، القاهرة (دار الطباعة والنشر الاسلامية) ١٩٤٨ م.
ـ التصوّف عند ابن سينا، تأليف عبد الحليم محمود، القاهرة (الانجلو) ١٩٥٦ م.
ـ الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، القاهرة (المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية) ١٩٥٢ م.
ـ ابن سينا وأثر طبّه في العالم، تأليف أحمد شوكت الشطّيّ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٢ م.
ـ مجلّة رسالة العلم: المنحى الحسّيّ في مبحث المعرفة عند ابن سينا (يوليه ١٩٥٢).

للتمرّن والمناقشة

١ ـ قيل عن ابن سينا إنه أقرب فلاسفة الاسلام الى الفكر العصري في دروسه النفسانية (حزيران ١٩٤٤).
٢ ـ ما هي ابتكارات ابن سينا في درسه النفس البشرية؟ وهل وفّق الى تحديد العلاقة بينها وبين الجسد (حزيران ١٩٤٧).
٣ ـ النفس في نظر ابن سينا، ولا سيما في قصيدته العينية: هبطت اليك من المحل الارفع (حزيران ١٩٣٤).
٤ ـ قيل ان ابن سينا اقرب فلاسفة الاسلام الى الفكر العصري في درسه النفس البشرية. فصّل هذا القول وناقشه، وأيد رأيك

بأمثلة من مذهب الشيخ الرئيس (تشرين ١٩٥٦) .

٥ – لابن سينا آراء مفصلة في قضايا النفس البشرية . اذكر لنا منها :
قوله في ماهيتها
– طريقة اثباته وجودها .
– برهنته على روحانيتها .
– تأويله اكتساب النفس للمعرفة (حزيران ١٩٦٣) .

٦ – يقول ابن سينا في كتاب النجاة :

« وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » .

اشرح هذا القول ، وبين رأي ابن سينا :
– في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم .
– في تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات من المادية وتبرير هذا التجرد (حزيران ١٩٦٤) .

٧ – اعرض نظرية ابن سينا في التربية والتعليم وناقش المبادىء التي تقوم عليها (حزيران ١٩٥٨) .
(حذف هذا الموضوع من المنهاج) .

٨ – فصّل اقسام النفس حسب رأي ابن سينا معيناً وظائف ما تعرفه من قواها الاساسية والفرعية ، وتكلم عن رأي الشيخ الرئيس في قضية قدم النفس وحدوثها ، وماهيتها (تشرين ١٩٦٥) .

٩ – يقول ابن سينا :

« إن النفس الانسانية متّفقة في النوع والمعنى . فان وُجدت قبل البدن ، فامّا ان تكون متكثّرة الذوات ، او تكون ذاتاً واحدة . ومحالٌ ان تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتاً

واحدة ، على ما يتبين . فحال ان تكون قد وجدت قبل البدن .
اشرح المعاني التي تضمنها هذا النصّ ، ثمّ :

* وضّح آراء ابن سينا في ماهية النفس ،
* واذكر مفهومه للمعرفة الحسية والعقلية والاشراقـــية (حزيران ١٩٦٦) .

أبو العلاء المعرّي

ولد أبو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد المعري في معرة النعمان ، في شمالي الشام ، في ٢٨ ربيع الاول من سنة ٣٦٣ (٢٦ — ١٢ — ٩٧٣) . ولما بلغ ثلاث سنوات ونصف سنة أصيب بالجُدَري فذهبت يسرى عينيه وغشي اليمنى بياض ؛ وقبل ان يتم السادسة فقد بصره جملة .

نشأ ابو العلاء المعري في المعرة واخذ عن ابيه شيئاً من اللغة والنحو والادب ثم اخذ الحديث خاصة عن نفر من اهله منهم ابوه وجده وأخوه وجدته .

ودخل ابو العلاء وهو لا يزال حَدَثاً الى حلب فقرأ الادب والنحو على عدد من أهل العلم فيها . ثم قرأ على بعض مشاهير المعرّة كثيراً من العلوم الدينية والعربية .

ورجع أبو العلاء من حلب الى المعرّة سنة ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وانصرف الى المطالعة والتكسب بالشعر . ثم ترك التكسب وقصر شعره على مراسلة اخوانه من الادباء وعلى رثاء عدد من أقاربه ، ثم على القول في أغراض وجدانية بحت .

ويظهر لنا ان حياة ابي العلاء في المعرة لم تكن مترفة برُغْمِ وجاهة اهله وثروة ابيه وثروة امه ، إذ ان تينك الثروتين كانتا في طريق النفاد . وظل عبء الحياة على عاتق ابي العلاء خفيفاً حتى توفي أبوه (٣٩٥ هـ = ١٠٠٤ م) .

وضاقت الدنيا بأبي العلاء في المعرة مادياً ونفسانياً فزار بغداد استزادة للعلم وتكسباً للمال . ومع أن المعري لقي في بغداد اكراماً كثيراً ، فقد لقي أيضاً ما ساءه :

جرى ذكر المتنبي في مجلس الشريف المرتضى ، أخي الشريف الرضي ،

فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه لبغضه اياه وتعصبه عليه . وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبي ويزُعم أنه أشعر المحدثين ، فقالى للمرتضى : لو لم يكن للمتنبي إلا قوله : « لكِ ، يا منازل ، في القلوب منازل » ! لكفاه فضلاً . فغضب المرتضى وأمر بالمعري فأخرج من المجلس سحباً برجله . ثم قال المرتضى لجلسائه ... أتدرون أي شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة ، معَ أن لأبي الطيب ما هو أجود منها ؟ .. انه أراد قوله في هذه القصيدة :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص   فهي الشهادة لي بأني كامل !

ترك المعري بغداد في العشر الأخير من رمضان سنة ٤٠٠ (أواخر نيسان ١٠١٠) عائداً إلى المعرة . فلما حل بالمعرة عرف بأن امه قد ماتت فتفجع لموتها واستقر في نفسه بعدها نفور من الدنيا جديد ، فاعتزل في بيته وانقطع الى الدرس والتدريس ، ثم انقطع عن اكل اللُحمان وسائر ما يخرج من الحيوان كاللبن والبيض والعسل ؛ وسمى نفسه ، كما يذكر اكثر قدماء المؤرخين ومُحدّثيهم ، رهين المحبِسين (البيت والعمى) ؛ ولكنه كان في الحقيقة رهين المحابس الثلاثة :

اراني في الثلاثة من سجوني   فلا تسأل عن النبأ النبيث [1] :
لفقدي ناظري ، ولزوم بيتي ،   وكونِ النفس في الجسد الخبيث .

وقضى المعري النصف الثاني من حياته بالمعرة في « تسبيح الله وتحميده » كما يقول هو عن نفسه ، وفي التأليف والتدريس . ويبدو لنا أن تقشفه لم يكن من فقر فحسب ، فان الدنيا اقبلت عليه فيما بعدُ . ذكر الشاعر الفارسي والداعية العلوي ناصر خسرو حينما مرّ بالمعرّة سنة ٤٣٨ ﻫ عن المعري أنه رجل ذو نفوذ عظيمٌ في بلدته وذو غنىً ، ينفق على الفقراء والمُعْوزين مع انه يعيش عيشة الزهد والتقشف . وفي المصادر العربية ايضاً كلام كثير على ان المعري كان يحبو نفراً من المحتاجين مالاً وينفق على الطلاب الذين كانوا يؤمّونه للاستفادة من علمه .

---

(١) الخبيث النبيث : الشرير .

وكذلك جرت بين المعري وبين ابي نصر بن ابي عمران المعروف بداعي الدعاة الفاطميين مساجلاتٌ ومطارحات في رسائلَ تبادلاها حول تحريم المعري على نفسه الحيوانَ وكلَّ ما يخرج من الحيوان . فقال المعري في أول الأمر إنه حرّم على نفسه أكل اللحم لفقره . فلما عرض عليه داعي الدعاة معونة اعتذر عن قبولها وقال : لقد تركت ذلك رأفة بالحيوان .

والذي نعرفه ان المعري حاسن في رسائله داعي الدعاة كثيراً ، ذلك لأن الفاطميين كانوا قد استولّوا على المعرة نفسها سنة ٤٢٩ ﻫ .

وكان المعري قصير القامة نحيف الجسم ضعيفاً مشوّه الوجه بالجُدَري . وقد أُقعد في اواخر ايامه ، ثم مرض مرض الموت ثلاثة ايام وتوفي يوم الجمعة في النصف الاول من ربيع الاول سنة ٤٤٩ (اوائل آذار ١٠٥٧) بالمعرة .

عناصر شخصيته

اساء الدهر الى المعري بفقد البصر وضعف الجسم وموت الأبوين وقلة المال ، بالاضافة الى ما يجب ان يكون غنى رجل مثله . فلم يكن بِدْعاً أن نرى في لزومياته قلقاً وتشاؤماً ونقمة ومرارة وشكوًى وان ينصرف المعري عن كل شيء في الحياة الى النقد والتهكم من غير ان يقترح وجهاً من وجوه الاصلاح الاجتماعي ، بل هو – على العكس من ذلك – قد نفض يده من كل اصلاح ممكن ونسب القصور والضلال الى من يحاول ذلك .

أ – أما عماه الباكر فقد حز في نفسه ، وان كان هو يتظاهر احياناً بقوله : احمَدَ الله على العمى كما يحمَده غيري على البصر .

وعمى المعري هو الذي خلق تشاؤمه .

ب – وكان المعري ضعيف الجسم ضئيلَه ؛ فاذا اضفت ذلك الى عماه استطعت أن تعلل زهده في الدنيا وإعراضه عن البشر وكرهه للمرأة بعض التعليل .

ج – ومع الايقان بأن اسرة والد المعري وأسرة امه كانتا من الاسر الوجيهة الغنية في المعرة وفي حلب ، فان المعري نفسه كان فقيراً . ولكن يبدو أن نفراً

من الفضلاء كانوا يمدونه بمال ينفق منه على نفسه وعلى غيره فحسنت حاله في أواخر أيامه .

د — ويظهر ان المصائب ألحّت على أبي العلاء عموماً وخصوصاً . ان اضطراب الأحوال السياسية بعد ضعف الدولة الحمدانية عرّض شمالي سورية كله للغزَوات حتى شعرت بذلك المعرة نفسها فكثُرت فيها الفتن وعم الفزع . ومن المصائب التي خصت المعري موت أبيه وأمه .

ه — ومع وجاهة المعري فقد لقي إساءات مختلفة في المعرة وفي بغداد ، تعرض لها بسبب عاهته ؛ ثم ان ارتفاع مكانة المعري خلقت له حساداً وخصوماً أتهموه بالزندقة مرة وبالالحاد أخرى . ولا ريب في ان شدة انتقاده الحكامَ ورجال الدين والناس عامة عملت على خلق كره شديد له ، وإن لم يستطع أحد أن يناله صراحة بأذى .

الى جانب هذه العناصر السلبية نجد عناصر ايجابية ترفدها خصائص فنية بارعة تجعل من المعرّي أديباً مفكراً وحكيماً حسن التعبير . لقد كان واسع الاطلاع قديراً في الموازنة والنقد ، جريئاً في ابداء رأيه مع التهكّم المرّ أحياناً . غير أنه كان قويم السبيل في الحياة حسن الاخلاق صحيح التقوى ، مع انه كان قليل الاحتفال بما تواضع عليه عوامّ الناس في تقواهم لأنهم كانوا يقلّدون في ذلك غيرهم من غير أن يكلّفوا أنفسهم عناء التفكير في شيء مهما كان التفكير فيه يسيراً .

ولقد رُزق المعري مقدرة لغوية تدخل في باب المعجزات ، مع العلم أنه كان أعمى ، ومتانة في الاسلوب وتصرّفاً عجيباً في فنون البلاغة — وخصوصاً في لزوم ما لا يلزم — غير أن التكلّف اليسير الذي اضطُرّ اليه المعري في تتبع وجوه البلاغة وتصيد القوافي قد ألقى على شعره في اللزوميات شيئاً من الجفاف .

آثاره

للمعري خمسة آثار أدبية وفكرية ، هي :

(١) سَقْط الزنْد ، وهو ديوان شعر في المدائح والمراثي وعدد من الاغراض

الوجدانية ؛ وفيه أيضاً الدرعيات التي هي الطور الاول من اللزوميات .

(٢) ضوء السقْط على سقط الزند ، وهو شرح لسقط الـــزند صنعه المعري بنفسه .

(٣) مجموع رسائل في أغراض شتى . هذا المجموع مهم لمعرفة حياته وجلاء عدد من الجوانب في اتجاهه الفكري .

(٤) رسالة الغفران — رسالة كتبها ابو العلاء جواباً على رسالة وردته من صديق له هو ابو الحسن علي بن منصور المعروف بابن القارح (٣٥١ — ٤٢٣ ه = ٩٧٢ — ١٠٣٠ م .) وهو حلبي الاصل ومن ائمة الادب ، وكان يتحامل على بعض الادباء والشعراء ويرى انهم ببعض ما قالوا أو فعلوا ، من اهمال بعض الفروض الدينية او شرب الخمر وقول الغزل ، صائرون الى جهنم .

ولقد كتب ابو العلاء « رسالة الغفران » على لسان ابن القارح ليبين للناس سَعة عفو الله وليدلّهم على ان كثيرين من شعراء الاسلام والجاهلية ايضاً ممن يَظن بعض الفقهاء وبعض المتعنّتين انهم من اهل النار ، يمكن ان يكونوا من اهل الجنة وان يكونوا قد نالوا النجاة من النار إما بايمان بالله او بعمل صالح او بنيّة طيبة ، بقطع النظر عما اشتهروا به في حياتهم او عما رماهم به الناس من الكفر أو الزندقة أو ترك أداء فروض الدين . وفي ثنايا ذلك ينتقد المعري آراء بعض العلماء والادباء والفقهاء في الشعر والادب وفي الاخبار الدينية ، وهو يفعل ذلك كله بتهكم مرّ وبشيء من المرح يقتضيه ذلك التهكم ، على خلاف ما عرفنا في اللزوميات .

ومع أن في رسالة الغفران عدداً من الجوانب الفكرية ، فان الاسلوب الادبي والاتجاه اللغوي غالبان عليها .

(٥) — اللزوميات ، أو لزوم ما لا يلزم ، ديوان شعر نظمه المعري في عزلته بعد سنة ٤٠٠ ه (١٠٠٩) وطواه على جميع آرائه الفلسفية والاجتماعية ثم رتبه على القوافي .

هذا الديوان اتخذ اسمه من نوع قوافيه :

للشاعر العربي أن يبني كل قصيدة من قصائده على حرف روي واحد ، قال المعري في سقط الزند :

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلُ   عفافٌ وإقدام وحزم ونائل.

تعدّ ذنوبي عند قـــوم كثيرة ؛   ولا ذنب لي الا العلى والفواضل

فالمعري قد بنى هذه القصيدة على اللام المضمومة ، ولا يلزمه أن يفعل أكثر من ذلك . ولكنه في « اللزوميات » ألزم نفسه بأن يأتي في القافية بأكثر من حرف رويٍّ واحد ، كقوله مثلاً :

دعاكم الى خـــير الامور محمدٌ   وليس العوالي في القنا كالسوافل :

حداكم على تعظيم مَن خلَق الضحى   وشهبَ الدجى من طالعات وآفل .

وألزمكم ما ليس يُعجِــز حملُه   أخا الضَعف من فرض له ونوافل ؛

ان المعري قد التزم (أي ألزم نفسه) في قوافي هذه المقطوعة حرفي رويّ هما الفاء واللام (بعد الواو والألف) .

فاذا نحن حاولنا ترتيب لزوميات المعري بحسب الزمن الذي نظمت فيه [١] استفدنا أمرين : دراسة التطوّر في آراء المعري ثم نفي التناقض الذي يزعمه نفر من الدارسين للزوميات .

أحكيم أم فيلسوف ؟

سنسمّي المعري فيلسوفاً على التوسع ، كما نسمي سقراط نفسه فيلسوفاً وكما نسمي كثيرين من المفكرين في العصور الوسطى في الغرب فلاسفة . غير أن الاصوب أن نسميه حكيم المعرة كما نقول سقراط الحكيم .

نقد المعري أوجهاً من الفلسفة الاسلامية وكشف عن عيوب المجتمع وكان واقعياً في تفاصيل كثيرة من نقده ، وان كان متشائماً هداماً في كثير مما جاء به .

(١) راجع حكيم المعرة للمؤلف ، الطبعة الأولى : بيروت ، ١٩٤٤ ص ٢٤ وما بعدها ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٤٣ وما بعدها ؛ أبو العلاء المعري (أعلام الفكر العربي) ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٥٠ وما بعدها .

غير أنه أيضاً آمن بقيمة الاخلاق في المجتمع برُغْمِ أنه كان يؤمن بفساد الطبيعة البشرية من أصلها . ووقف المعري مما وراء الطبيعة موقف الشكّاك : غير أنه آمن بالله وحده ثم أنكر كل ما عداه . ويكفي المعري صلة بالفلسفة أنه دعا الى اتباع العقل في كلّ أمر وجعل العقلَ حكَماً حتى في ما لم تجر العادة في تحكيم العقل فيه .

اتجاهه الفكري

يأخذ المعري بالتقية الفكرية ، فهو لا يحب أن يصرّح بجميع آرائه لاعتقاده أن ذلك مضر به ، فقد يناله اذى من العامة ومن بعض الخاصة . والتصريح بكل شيء مضرّ بالعامة ، وببعض الخاصة أيضاً ، فان الناس يتعايشون بالوازع الاجتماعي (باعتقاد يحملهم على السلوك الحسن ويمنع بعضهم عن الاعتداء على بعض) . وكثيراً ما كان الوازع الاجتماعي مخالفاً للحقيقة الفلسفية ؛ فاذا نحن صرّحنا بالحقيقة الفلسفية المناقضة للوازع الاجتماعي أفسدنا ذلك الوازع ولم نستطع أن نحمل أولئك العامة على أن يدركوا تلك الحقيقة الفلسفية . وفي ذلك كله يقول المعري :

أرائيك فليغفرْ ليَ الله زلّتي بذاك ، ودين العالمين رياء !
قد نال خيراً في المعاشر ظاهراً من بات تحت لسانه مخبوءا .
لحاها الله داراً ما تُداري بمثل المَيْن في لُجج وقمسِ[1] .
إذا قلت المُحال رفعت صوتي ، وان قلت اليقين أطلت همسي !

هذه التقية كانت دليل التشاؤم في المعري . والتشاؤم ليس ، عند التحقيق ، من الفلسفة ؛ ولكنه يأس وقنوط من الحياة . ولا يقوم تشاؤم الرجل العادي عادةً أو تفاؤله على أسس نظرية ولا على مذهب فلسفي ، ولكن على أحوال نفسانية عارضة في حياته العملية العامة والخاصة . ويكون الانسان متأثراً ، في حاليه من تشاؤم وتفاؤل ، بما يرافق حياته من فقر أو غنىً ، ومن صحة أو سقام ، ومن نجاح او خيبة . ولمِزاج الانسان اثر كبير في توجيهه نحو التشاؤم

(١) داراً : دنيا . المين : الكذب . القمس : الغوص ، ويقصد به التستر .

أو التفاؤل .

والتشاؤم يكثر في الفلسفات الشرقية ، والبوذية منها على الاخص ، ويظهر في التصوف . والمعري متطرف في تشاؤمه لا يرى من الحياة الا الناحية السوداء . ولو تعرضت له الناحية البيضاء لأعرض عنها . تأمل قوله :

عرفت سجايا الدهر : أما شروره فنقدٌ ، وأما خيره فوُعود .

* غلَت الشرور ، ولو عقلنا صُيرت ديَةُ القتيل كرامةً للقاتل .

* ألا إنما الدنيا نحوس لأهلها ؛ فما في زمان انت فيه سعود !

ومن التشاؤم يخرج المعري الى اللاأدرية والشك .

يرى المعري أن « ماهيّات الأمور » محجوبة عن ادراكنا . ونحن لا نعرف الا مظاهر الأمور الطبيعية (المادية) . أما ما وراء تلك المظاهر الطبيعية — كالنفس والخلود والثواب والعقاب — فليس لنا عليه دليل يجيز لنا أن نثبت شيئاً من ذلك أو أن ننفيه : ان الوصول الى حقائق الاشياء غير ممكن .

امّا اليقينُ فلا يقينَ ، وانما أقصى اجتهادي ان اظن واحدُسا .

* سألتموني فأعيتني اجابتكم . من ادّعى انه دارٍ فقد كذَبا .

* وللانسان ظاهر ما يراه ، وليس عليه ما تُخفي الغيوب !

والشك خطوة وراء اللاأدارية .

في الشك الفلسفي لا نكتفي بأن نقف مكتوفي الايدي أمام ما لا دليل لنا على حقيقته أو على وجوده ؛ ثم لا يجوز لنا في مثل هذه الحال أن نجعل وجود الشيء محتَملاً كفقدانه ، أو صحة الأمر ممكنة كفساده . اذا كان العقل دليلَنا في معرفة الامور ، فاذا لم يدلنا عقلنا على وجود شيء فهذا الشيء ، بالاضافة الينا ، غير موجود .

ومبدأ الشك (الفلسفي) هو الارتياب العام بصحة الاحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نطاق الاختبار الانساني . ثم اننا لا نستنتج الاحكام في نطاق الاختبار الانساني نفسه ، استنتاجاً عقلياً ؛ ولكننا نُغرى ، عن غير طريق العقل ، بالاعتقاد بها . فاذا كنا نعتقد ، مثلاً ، ان النار تسخن الاشياء ،

وان الماء ينعش الكائنات الحية ، فما ذلك إلا لأن كل اعتقاد مخالف لهـذا الاعتقاد ، الذي تعودناه وألفناه بعوامل مختلفة ، يكلفنا عناء عظيماً مـن التفكير الشخصي . وهذا ما قصده المعري حينما قال :

في كل امرك تقليد رضيت به حتى مقالُك : ربي واحدٌ أحد .

واخيراً يرى المعري كل شيء في الحياة خلاف ظاهره و « يشك » في كل شيء وينكر الحقائق كلها :

أفي الدنيـا ، لحاها الله ، حـق فيُطلبَ في حنادسها بسُرْجِ ؟
* أرى الناس شراً من زمان حواهمُ ؛ فهل وُجدتْ للعالمين حقائق ؟

ولكن المعرّي لا يريد أن يتركنا في هذا المُضْطَرَب :

يرى المعرّي أن حقائق الأمور الماورائية ليست بذي نفع للناس ، فعلى الناس أن يسلكوا في حياتهم العملية سلوكاً نافعاً لإنفسهم وللذين يعيشون معهم . وعلى الانسان ألاّ يتكلف تصنيف الناس تصنيفاً عقلياً يحمله على أن يقف من صنف منهم موقفاً معيناً . علينا أن ننفع المبصر والاعمى والصغير والكبير والمشارك لنا في الملة والمخالف لنا في الملة .

آراء المعري في اللزوميات

للمعري في اللزوميات نوعان من الآراء: آراء للفلاسفة استعرضها فنقدها ا رفضها أو قبلها ، ثم آراء أصيلة تعبر عن اتجاهه هو. أما الآراء التي استعرضها فقد أنكر معظمها لما فيها من التناقض . وهذا التناقض لا ينسبه المعري الى الاشخاص فقط ، لتفاوتهم في العلم ولاختلافهم في الميول ، بل الى أن حقائق الأمور نفسها مجهولة لا سبيل الى معرفتها كلها . ولذلك كان هذا التناقض أمـراً لا بدّ منه .

اخبرتني باحـاديث مناقضة فرابني منك قولٌ غير متفقِ .
* والروح ارضية في رأي طائفة ، وعند قوم ترقّى في السمواتِ .
* تباينَ في الدين المقالُ : فجاحدٌ ، وصاحب توحيدٍ ، وآخر مشركُ .

* امور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها في عقال[1] !

أولاً : هدى العقل

يعتقد المعري ان من اتبعَ عقله لم يضلّ ؛ هذا اذا كان له عقل ! أما اذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله بالتقليد ، او يساق اليها كالعجماوات . ولم يكتف المعري بأن يحكّم العقل في الامور التي جرت العادة بتحكيمه فيها ، بل أراد ان يكون العقل حكماً في كل شيء . وتبرز هذه الدعوة الى الاهتداء بنور العقل والفكر في اكثر الاغراض التي تناولها المعري في لزومياته ؛ حتى في العبادات . وهو في كل ذلك يزدري شيئين ازدراء شديداً : التقليدَ والأخبار المروية ؛ ولذلك تراه يتلقى كل خبر مرويّ او كل عادة شائعة بميزان العقل ، وكثيراً ما شالت الاخبار والعادات في ميزان المعري :

كذَب الظنُّ ؛ لا إمامَ سوى العقـ ـل مُشيراً في صبحه والمساء .

* هل صحّ قول من الحاكي فنقبله ام كل ذاك اباطيلٌ واسمار ؟

اما العقول فآلت أنه كذبٌ ؛ والعقل غرسٌ له بالصدق إثمار !

وقد يعجب أحدنا فيقول : ان المعري يهاجم المعتزلة ؛ مع انهم يفضلون العقل على النقل كما يفعل هو . أجل ، انه ليس معتزلياً وان كان يرى رأي المعتزلة في تفضيل العقل على ما روي في الدين من اخبار ؛ وانما هو يهاجم من المعتزلة اولئك الذين يضيعون أوقاتهم وأوقات غيرهم بالجدل العقيم ، لا الذين يُحلّون العقل مرتبة سامية .

ولقد بالغ المعري فجعل العقل نبياً :

أيها الغِرّ ، ان خُصِصْتَ بعقل فاسألنْه فكل عقل نبيّ !

* فشاور العقلَ واترك غيره هَدراً ، فالعقل خير مشير ضمّه النادي .

* فلا تقبلنْ ما يخبرونك ضِلةً اذا لم يؤيدْ ما اتوْك به العقل .

هذه الكلمة التي تعالج هنا أساس التفكير عند المعري تبدو موجزة جداً : انها في الحقيقة مقدمة لكلّ ما سيأتي من أغراض المعري . ان جميع الموضوعات

---

(١) عقال : رباط ، قيد (لا يستطيع العقل أن يفكر) .

التي سترد هي في الواقع جوانب من « هُدى العقل » .

ثانياً : ما وراء الطبيعة

المعري وطيد **الايمان** بالله مطمئن الى ايمانه . وهو لا يحاول أن يعرف الله من طريق علماء الكلام (بالجدال) بل بالاقتناع الوجداني القائم على أن وجود هذا العالم المنظّم يقتضي وجود صانع حكيم له .

والايمان هو الثقة بالله وتسليم كلّ شيء اليه والرضا بما يصيبك في الحياة ، ثم الورع :

اذا كنتَ بالله المهيمن واثقاً فسلّم اليه الأمر في اللفظ واللحظ .

* اذا آمن الانسان بالله فلْيكن لبيباً ولا يَخلِطْ بايمانه كفرا .

* أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشر نُفاة .

* تعالى الله ، كم ملكٍ مَهيب تبدّل بعد قصر ضيقَ لحد .

* خالق لا يُشكّ فيه قديم . . . .

أُقر بأن لي ربّاً قديراً ولا ألقى بدائعه بجحْد .

غير أن المعري لا يؤمن بالملائكة والجن والشياطين والاقزام والعماليق ولا بالمعجزات ، ذلك لأنه في عمره الطويل لم يشعر بوجود هؤلاء ، ولأن العقل لا يدلّ على وجودهم . الا أن المعري لا ينكر أن يكون الله قادراً على أن يخلق امثال هؤلاء .

قد عِشت دهراً طويلاً ما علمت به حسّاً يُحَسّ لجنيّ ولا ملَكِ .

والمعرّي سيّء الرأي في الانبياء فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق . والشرائع عنده من صنع البشر . ومن الممكن أن يكون الرسل قد أرادوا خير البشرية بهذه الشرائع ، ولكن هذا الهدف لم يتحقق لأن البشر أنفسهم فاسدون لا يرجى صلاحهم . وبدلاً من أن يَصلُحَ البشر بهذه الشرائع ويجتمعوا على الخير زاد فسادهم وتفرّقوا شيعاً متنابذين متنازعين :

جاء النبي بحق كي يهذّبكم ، فهل أحسّ لكم طبع بتهذيب ؟

* كم وعظ الواعظون منـا وقام في الارض انبيـاء ؛
فانصرفـوا والبلاء بـاق ، ولم يَزُلْ داؤك العيـاء !
* ولا تحسَبْ مقالَ الرسل حقاً ، ولكن قولُ زور سطّروه .
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمُحال فكدّروه
* ان الشرائع ألقتْ بيننا إحَناً وأورثتنـا افانين العداوات .

غير أن محمداً خير الرسل والاسلام خير الاديان ، ذلك لأن الاسلام لم يكلّف الناس الا فروضاً قليلة يسيرة ، ثم حثّ على النفع الاجتماعي وعلى الزكاة خاصّة .

أما النفس والجسد فلا يعرف المعري شيئاً عن أصلهما أو مصيرهما .

هذا الجسد من التراب ، من المادة القديمة ، مثل سائر الاشياء الموجودة في عالمنا . أما آدم فلا علم للمعري به على ما تُخيّله التواريخ الموضوعة :

خالق لا يُشكّ فيه قديمٌ وزمـان على الأنام تقـادمْ .
جائز ان يـكون آدمُ هذا قبلـه آدمٌ على إثـر آدمِ .
* ومولد هذي الشمس أعياك حدّه ، وخبّر لبّ انه متقـادمُ .
وما آدمٌ في مذهب العقل واحداً ، ولكنه عند القياس اوادم .

وأصل النفس أيضاً مجهول ، والعلماء أنفسهم في ذلك مختلفون . واذا كان المعرّي لا يعرف ماهية النفس ، فانه يستعير أحياناً من الفلاسفة أقوالاً تذكر أن النفس كانت موجودة قبل البدن ، وأنها كانت قبل اتصالها بالبدن سعيدة ، كما كان البدن قبل الاتصال بها وادعاً هادئاً :

والجسم لا شكّ أرضيٌّ وقد وُصلت به لطائفُ[1] عالاها مُعاليها .
فقيل : جاءته من ارض على كثب ؛ وقيل : خرّت اليه من أعاليها .
* الجسم والروح من قبل اجتماعـهما كانا وديعَيْن لا هماً ولاسقما .

ثم يأتي الموت فيفرّق بين الروح والجسم . أما الجسد فيعود الى اصله ، الى التراب . وأما النفس فلا علم لأحد بما تصير اليه بعد مفارقة الجسم : هل تبقى

---

(١) يقصد الروح .

حيّة واعية ؟ هل تضيع في الهواء وتهلك مثلما يهلك الجسم في التراب ؟ هل تبقى في نعيم أو في شقاء ؟ هل تكون في مكان لا نعلمه ؟ كلّ هذه أسئلة لا أجوبة لها :

ان يصحبِ الروحَ عقلي بعد مظعنها، للموت ، عني فاجدرْ ان ترى عجبا .
وان مضت في الهواء الرحبِ هالكةً هلاكَ جسميَ في تُربي فواشجبا [١].
* دفناهمُ في الارض دفنَ تيقّنٍ ، ولا علمَ بالارواح غير ظنونِ .
ورَوْم الفتى ما قد طوى الله علمه يُعَدّ جنوناً أو شبيه جنونِ !

ونعود الى اتّجاه المعري في الشك والى منطقه في هدى العقل : ان العقل لا يدلّ على بقاء النفس ، ولكنّه أيضاً لا يدلّ على هلاكها . غير أننا اذا رجعنا الى الاختبار وجدنا أن الاختبار لم يعرف بقاء للنفس ولا عرف أحداً عاش بعد أن مات ؛ بينما العقل والاختبار يدلاّن على خلود العالم المادّي حولنا ؛ فيستنتج المعري من ذين أن النفس اذا ارتحلت عن هذه الدنيا فانها لا ترجع اليها ولا تصير الى آخرة :

اسيرُ فلا اعود ، وما رجوعي اذا كان الرحيل رحيل قال[٢] ؟
* ضحكنا، وكان الضحكُ منا سفاهة وحُقّ لسكان البرية ان يبكوا .
يحطّمنا ريب الزمان كأننا زجاجٌ ولكن لا يُعاد له سبك .
* خذ المرآة واستخبر نجوماً تمرَّ بمطعم الأرْي المَشُور[٣] .
تدل على الحِمام بلا ارتياب ، ولكن لا تدل على النشور[٤] !
* إن تسألِ العقل لا يُوجدْكَ من خبر عن الاوائل إلا إنهم هلكوا .

ثالثاً : الاديان والمذاهب

والمعري يحمل على أصحاب الاديان والمذهب والطرق الصوفية من المسلمين

---

(١) واشجبا : ما أكثر حزني وما أشد العنت والمشقة اللتين ستصيبانني !

(٢) قال : مبغض كاره .

(٣) الاري : العسل . المشور اسم مفعول من شار العسل : جناه وقطفه (يصبح العسل مراً بفمك) . — تمر (مجزومة في جواب الطلب) .

(٤) الحمام : الموت . النشور : الخروج من القبور .

ومن غير المسلمين ، وينسبهم الى قلة التقوى والى أنهم يموّهون على عوامّ الناس بذلك استغلالاً لهم وتكسباً للمال الذي ينفقونه على حاجاتهم وشهواتهم . فالاديان والمذاهب عندهم أبواب للارتزاق . وبينما نجد أصحاب الاديان يدعون بأفواههم الى الخير والسلام نجدهم يتنازعون ويتقاتلون .

أفيقوا أفيقوا ، يـــا غُـواةُ ، فانما دياناتكم مكرٌ من القدماء .
أرادوا بها جمع الحُطام فأدركوا وبادوا ودامت سنة اللؤماء !
* يرتجي الناس ان يقوم « إمام » ناطق في الكتيبة الخرساء .
كذب الظنُّ لا إمامَ سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء .
انما هــذه المذاهب اسبـــا ب لجرّ الدنيا الى الروؤساء .

والمعرّي نفسه تقيّ ورع يصوم ويصلّي ويطيع الله في كلّ وجه ، ولكنّه ينكر على الناس عباداتهم التّي يقومون بها تقليداً من غير تفكير ؛ وعنده أن العمل الصالح النافع بلا عبادة خير من العبادة بلا عمل صالح نافع اما اذا اجتمع العمل مع العبادة فذلك هو الفوز المبين .

سبّحْ وصلّ وطُف بمكةَ زائراً سبعين لا سبعاً ، فلست بناسك .
جهل الديانةَ من اذا عرضت له اطماعُـــه لم يُلف بالمتماسك .
* اشدّ عِقاباً من صلاة اضعتَها وصوم ليومٍ واحد ظلمُ درهم .

وبعد ، فاذا كان المعري سيء الاعتقاد في الرسل والانبياء ، رافضاً للنبوءات متعصباً على روؤساء المذاهب كارهاً للفقهاء ، وهو مع ذلك يكثر من لفظ الدين في لزومياته ويؤكد قيمته ، فما « الدين » اذن عند المعري ؟

الدين انصافُك الاقــوامَ كلهمُ ؛ واي دين لآبي الحق ان وجبـــا ؟
والمرء يُعييه قَودُ النفس مُصحَبَةً للخير ، وهو يقود العسكر اللَجِبا .
وصومه الشهر[1]، ما لم يجن معصية ، يغنيه عن صومه شعبانَ أو رجبا
* ودينُك ما عليّ الحكمُ فيه فأبغيَ للـــذي اخفيتَ بغيا .
اذا الانسان كف الشرّ عــني فسَقيا في الحيـــاة له ورعيا .

(١) رمضان .

رابعاً : صورة المجتمع

لم يكن مجتمع المعري أكثر أو أقل فساداً من سائر المجتمعات في جميع العصور ، ولكن تشاؤم المعري هو الذي رسم لمجتمعه تلك الصورة القاتمة التي نراها في اللزوميات . والمعري نفسه يقول ان البشر كانوا فاسدين منذ كانوا :

وهكذا كان أهل الأرض مذ فُطِروا ؛ فلا يظنَّ جهولٌ انهم فسدوا !

والبشر كلّهم ، عند المعري ، طبقة واحدة فاسدة ، سواء في ذلك العرب وغير العرب ، والاشراف والعبيد والارقّاء ، وابن الحرة وابن المتّزينة للرجال . بل ان المعري لم ير فرقاً بين البشر والحيوان . غير أن الناس عادة قد يتظاهرون بشيء من كرم الاخلاق ، معايشة لمن حولهم وتكسّباً منهم ، ولكنهم في طباعهم وفي ما بينهم وبين أنفسهم ، أشرار سواسية في الشر :

لا يفخرنّ الهاشميّ على امرىء من آل بربرْ .
فالحق يحلف مـا عليّ عنـده إلا كقنبر [١] .

* نُسخ المعاشر فالغضنفر تثعلب في لؤمه ، والناس كالنسناس .
وتفكرت نفسُ اللبيب وقد رأت : أشخوص جن ام شخوص أناس؟
عُرب وعُجْم دائلون ، وكلنا في الظلم أهل تشابه وجناس .

ويرى المعري أن في المجتمع ظلماً كثيراً وأن الثروة فيه غير موزّعة بالعدل . فنشأ في المجتمع مترفون ومحتاجون . وهو يرى أن الزكاة هي التي تحلّ المشكلة :

يا قوتُ ، ما انت ياقوتٌ ولا ذهبٌ فكيف تُعجِزُ اقواماً مساكينا ؟
واحسَبُ الناسَ لو اعطَوا زكاتَهمُ لما رأيت بني الإعـدام شاكينا .

على ان هذه « المشاركة » التي يدعو اليها المعري في المال يكرهها في النساء ، لانها حينئذ تخلق في المجتمع مشاكل جديدة .

شر النساء مُشاعات غدون سدىً كالارض يحملن اولاداً مُشاعينا !

والمعري يأخذ بالرأي الصيني القديم وهو أن **الطبيعة البشرية فاسدة** ولا يمكن اصلاحها . حتّى الانبياء لم يستطيعوا شيئاً من الاصلاح الاجتماعي الصحيح

(١) علي : علي بن ابي طالب . قنبر : مولى (غير عربي) لعلي بن ابي طالب .

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فانهم عند سوء الطبع أسواءُ .
لم يقــدرِ الله تهذيبــاً لعالمنــا ؛ فلا ترومنّ للأقوام تهذيبــا !
وجبلّة الناس الفساد ، فضلّ مــن يسمو بحكمته الى تهذيبهــا .

هذا القول بفساد الطبيعة يقتضي أن يكون المعري أشعرياً أو جبرياً . والمعري يذهب هذا المذهب ، الا ان هذا لا يمنعه من أن القول بأن عقاب المجبر ظلم ، كما يقول المعتزلة :

مدبّرون فــلا عتب ، اذا خطئوا ، على المسيء ، ولا حمد اذا برعوا .
* ان كان من فعل الكبائرَ مُجبَراً فعقابــه ظلم على مــا يفعل .
والله ، اذ خلق المعادن ، عالم ان الحِداد البيض منها تُجعــل !

ونقمة المعري على **العامة** شديدة لأنهم لا يفكّرون ، بل يأتون أعمالهم بالتقليد ويميلون مع الهوى ويجمعون الاخلاق المذمومة من البخل والطمع والحقد والنفاق والغشّ . أما الفتن فلا يمكن أن تثور الا اذا حُرِّك بها العامة . وأسوأ من ذلك كلّه أن الصالحين من الناس ــ اذا كان في الناس صالحون ــ يفسدون بمخالطة العامة .

عاشوا كما عاش آباء لهم سلفوا وأورثوا الدين تقليداً كما وجدوا .
فلا يراعون ما قالوا وما سمعوا ، ولا يبالون من غيّ لمن سجدوا .
* في كل امرك تقليدٌ رضيت به حتى مقالُك : ربي واحدٌ احدُ .
* ان شئت إبليسَ ان تلقاه منصلتاً بالسيف يضرب فاعمدْ للجماعات .
* الى الله اشكو مهجة لا تطيعني وعالَمَ سوء ليس فيــه رشيد .
حجيّ مثلَ مهجور المنازل دارسٌ ، وجهل كمسكون الديار مَشيد .
* بني الدهر، مهلاً ؛ ان ذممت فِعالكم فاني بنفسي لا مَحالة ابدأُ .

وشكوى المعرّي من **رجال السياسة** والادارة هي الشكوى المزمنة : جهلة يتصلون الى الحكم من طرق غير مشروعة ولا شريفة ، ثم يبدأون بظلم الناس: يأخذون أموالهم ولا يهتمّون بمصلحة أحد منهم :

فأميرهم نال الامــارة بالخنا ، وتقيُّهم بصلاته متصيّد .

* ملّ المُقام ، فكم أعاشر أمةً   أمرت بغير صلاحها أمراؤُها .
ظلموا الرعية واستجازوا كيدهـــا   وعدَوْا مصالحها وهم أجراؤُها .
* ان العراق وإن الشام مُذ زمن   صِفران ما بهما للملك سلطانُ .
ساس الأنامَ شياطينٌ مسلطة   في كل مصرٍ من الوالين شيطان .
من ليس يحفِل خُمصَ الناس كلهِمُ   إن بات يشرب خمراً وهو مِبطان.

لم يطرق المعرّي موضوع **المرأة** من الناحيـــة العقلية ، بل من الناحية الاجتماعية . واذا نحن علمنا مدى تشاؤمه وأقررنا بفساد البيئة الاجتماعية في كل زمن استطعنا أن نلتمس للمعري عذراً حينما تناول المرأة بذلك القدر من القسوة وسوء الظن .

اذا كانت الطبيعية البشرية فاسدة من أصلها فان فسادها يعمّ الرجال والنساء على السواء ، إلا أن ابا العلاء يرى ان الخطر من فساد الرجل أخف من الخطر من فساد المرأة .

ويرى المعري أن سبب الفتنة اجتماع الرجال بالنساء .

ومواطن الزلل بين الرجل والمرأة كثيرة ، ولكنها كلها ترجع الى رفع الحجاب بينهما (أي الى اجتماع الرجال بالنساء) حتى في الاماكن التي لا يسبق الذهن عادة الى سوء الظن بها كمجالس العلم ، هذا ولو كان معلمهن رجلا أعمى يعلمهن القرآن :

ويتركن الرشيد بغـــير لُبّ   أتَيْنَ لهـــدْيه متعلّمات .

من أجل ذلك ينصح المعري بحجاب المرأة (بمنعها من الاختلاط بالاجانب) : يجب أن تشْغَل نفسها بادارة شؤون بيتها ، وبأن تتوفر على العبادة ؛ وإذا وجدت فراغاً فلتحمل المِغزل وتغزلْ صوفاً . أما العلم فلا حاجة لها به ، إلاّ القليلَ النادر الذي يمكن ان تتعلم به سورتين قصيرتين من سُوَر القرآن الكريم تتلوهما دائماً في صلاتها ؛ وأما ما فوق ذلك فخطر عليها كبير :

ولا تَحْمَدْ حِسانك إن توافت   بأيد للسطور مقوّمـــات .

فحمل مغـــازل النسوان أولى   بهن من اليَراع مقلّمـــات[١] :
سهامٌ إن عرفن كتـــاب لَسْن ،   رجعن بما يسوء مسمّمات[٢] .
* علموهن الغزل والنســج والرد   ن [٣] وخلّوا كتابة وقراءة ؛
فصلاة الفتـــاة بالحمــد والاخـــلاص تجزي عن يونس وبراءه [٤] .

وحاول المعري أن ينفّر الرجل من المرأة فأدرك أنه لن يطاع . وبما أنّه يريد أن ينقرض الناس حتى يَمّحي الفساد من الارض فقد قنع بأن يمتنع الناس عن التناسل ، ثم أعتقد أن ذلك يتمّ اذا تزوج كل رجل امرأة عاقراً . والمعرّي يرى أن كلّ أب ينسل فانما يجني على أولاده ولو قُدّر لهم أن يكونوا في مواطنهم حكّاماً . والأب الوالد يلقى العذاب والشقاء من أولاده وبسبب أولاده :

تواصل حبـــل النسل ما بين آدمٍ   وبيني ولم يُوصل بلاميَ باء [٥] .
تثاءب عمـــرو إذ تثـــاءب خالد   بعَدْوى فما أعْدتنيَ الثّوْبَـــاء .
على الوُلدْ يجني والدٌ ، ولو انهـــم   وُلاة عـــلى أمصارهم خطبـــاء .
وزادك بُعداً من بنيك ، وزادهم   عليك حُقوداً ، أنهم نُجباء !

ومع كل ما ينسب المعري إلى الوالدين من الجناية على أولادهم ، لانهم يأتون بهم الى هذا العالم المملوء بالشقاء والآلام ، فانه يحث الاولاد على إكرام آبائهم والمبالغة في إكرام أمهاتهم :

العيش ماضٍ فأكرم والديْك به ،   والأمّ أولى باكرام وإحسانِ ؛
وحسبها الحملُ والإرضاعُ تُدمنه :   أمران بالفضل نالا كلّ إنسان .
* وأعط أباك النّصْفَ حيّاً وميّتاً ،   وفضّلْ عليه من كرامتها الأمّـــا ؛

(١) اليراع المقلمات : الأقلام المبرية .
(٢) لسن : لغة — اذا تعلمت النساء الكتابة انقلبت الأقلام في أيديهن سهاماً سامة .
(٣) الغزل وترتيب الأثاث في البيت .
(٤) الحمد (الفاتحة) والإخلاص سورتان قصيرتان من سور القرآن الكريم ، ويونس وبراءة سورتان طويلتان .
(٥) لم يولد منذ وجد آدم الى أيامي رجل له لب (عقل) .

أقلّك خِفّاً إذ اقلّتك مُثقلاً وارضعت الحولين واحتملت تمّا .
وألْقَتْكَ عن جهدٍ وألقاك لَذّة ، وضمّت وشمت مثلما ضمّ أو شما !

فلسفة الأخلاق

يتناول ابو العلاء المعري الاخلاق من ناحيتها الاجتماعية في الدرجة الاولى ؛ وربما عطف مرة على الناحية العقلية او النفسية تأييداً للقيمة الاجتماعية . وهو يدعو الى انسانية مخلصة وغَيرِيّة صادقة ، بعيدة عن الأثَرة وحب الذات ، قائمة على الايثار وعمل الخير .

والاخلاق عند المعري ليست مصانعة الناس ولكنها ذاتية في أعمال البشر ؛ فالمرء يجب ان يفعل الخير لانّ فعل الخير نفسَه جميل ، لا لأنّ المرءَ يرجو عليه ثواباً او يخشى من الإضراب عنه عقاباً . فالمعري من أجل ذلك مثالي النظر الى الاخلاق ؛ ثم هو لا يرى فرقاً بين الاخلاق والدين .

ويدعو المعري جميع الناس الى فعل الخير ، ثم هو يأمر بذلك نفسه ايضاً . وكذلك يرى المعري ان يفعل الناس الخير خالصاً لوجه الخير ، وان يتجنّبوا الشر والظلم لأنهما قبيحان . وما دام الانسان يفعل الخير للخير فليس يضرّه ان يفعله سراً او ان يفعله ثم ينساه مرة واحدة . وكذلك يكره المعري اولئك الذين يتظاهرون بحب الخير والدعوة اليه من على المنابر ، ثم هم لا يفعلون خيراً :

فان قدرت فلا تفعلْ سوى حسن بين الأنام ، وجانبْ كلّ ماقبُحا .
* سأفعل خيراً ما حَيِيتَ فلا تُقِمْ عليّ صلاةً يوم أصبح هالكا .
* فلتفعلِ النفس الجميل لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها .
* إذا ما فعلتَ الخير فاجعله خالصاً لربك،وازجرْ عن مديحك ألسُنا .
* فَنَزّهْ جميلاً جئته عن جزَاية تؤمِّلُ أو ربح كأنك تاجر .
* وما قبلت نفسي من الخير لفظه ، وان طال ما فاهت بـه الخطباء .

ويجب على الانسان ان يحسن الى نفسه أيضاً لأنه جزء من النظام الاجتماعي ، ولأنه يجب ان يجعل فعل الخير الى نفسه مقياساً لفعل الخير الى الآخرين جرياً على القاعدة الذهبية التي تُنسب الى كونفوشيوس الصيني والى نفر كثيرين من رجال

الفكر ورجال الدين .

إنْ تُرِدْ ان تخُصّ حرّاً مـن النا   س بخير فخُصّ نفسك قبلَهْ .
* وافعل بغيرك ما تهواه يفعله ،   وأسْمِـع الناس ما تختار مَسْمعه .

وفعل الخير لا يضيع عند الله أبداً ، ولا يضيع عند الناس أحياناً :

والخير لا يُكفَرُ ، فليُحسنِ المسـ   لم والصابىء والهـائدُ .
* فافعل الخير ان جزاك الفتى عنـ   ه ، وإلا فالله بالخير جـازِ .

والخير والشر عند المعري معروفان بالعقل ، فليتّجه الانسان نحو الخير فان صاحب العقل يستطيع ان يتبيّنهُ . أما اذا لم يستطع الانسان ان يفعل الخير فليترك فعل الشر على الاقل :

من اراد الخـير فليعمل لـه ،   فعليـه لذوي اللُبّ علَمْ .
* وان عَجزَتْ عن الخيرات تفعلُها   فلا يكنْ دون تَرْكِ الشر إعجاز .

وهنالك قضية شغلت المفكرين والادباء في العصور الوسطى ، هي ان لجمال الخلقة صلةً بحسن الاخلاق . اما المعري فلايرى ان بين الجمال والقبح وبين اعمال الانسان صلةً ، فرب جميلٍ وجههُ اساء الصنع ، ورُبّ قبيح عمل عملاً صالحاً خيّراً :

ويفعل فعـلاً سيئاً رَبّ منظر   جميل ، ويأتي الخير من لم يرُق طبعا .

والاخلاق لا تختلف من الدين عند المعري ، بل ان المتدين اذا ساء خُلقاً لم يكن عند المعري إلا كالذي لا دين له :

واذا تساوى في القبيحِ فِعالنـا ،   فمنِ التقيّ وأينـا الكُفّار؟

الزهد واعتزال الناس

دعا المعري الى الزهد في الدنيا ؛ وزهد هو فعلاً لما حبس نفسه في بيته : ان معاناة الناس أمر متعب ، حتى إن البعد عن الناس لا يكاد ينقذ المبتعد عنهم من التعب والاذى .

واكتفى المعرّي في محبسه الاختياري بالخضار والفاكهة والتين والدبس ، فلم يأكل لحماً ولا طعاماً أصله من حيوان ، ولم يشرب خمراً . وكذلك كان

الاهتمام بملبسه فقد لبس الصوف شتاء وصيفاً ، ولم يُشعل ناراً في الشتاء .

وقد اعتقد المعري أن الفساد لن يزول من الدنيا الا اذا جاء عليها طوفان يغسل عن وجهها كلَّ من عليها :

فلا تأكلَنْ ما أخرج البحر ظالماً — ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح[1] ،
ولا بيض أمّات ارادت صريحه — لأطفالها دون الغواني الصرائح[2] .
* وزهدني في الخلق معرفتي بهم — وعلمي بـأن العالمين هبـاء .
* لو ان كل نفوس الناس رائيةٌ — كرأيي نفسي تناهت عن خزاياها ،
وطلّقوا هذه الدنيا فما ولـدوا — ولا اقتنَوْا ، واستراحوا من رزاياها .
* هل يغسل الناسَ عن وجه الثرى مطرٌ ؟ — فما بقُوا لا يبارحْ وجهَه دنس !

للتوسّع والمطالعة

— سقط الزند .
— شرح التنوير على سقط الزند .
— لزوم ما لا يلزم .
— شرح لزوم ما لا يلزم لطه حسين وابراهيم الابياري) ، القاهـرة (دار المعارف) ١٩٥٤ م .
— رسالة الغفران .
— رسائل المعرّي .
— بين أبي العلاء وداعي الدعاة الفاطميّين ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ .
— المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري ، دمشق (المجمع العلمي العربي ١٩٤٥ م .
— تعريف القدماء بابي العلاء المعري للجنة احياء آثار أبي العلاء المعري ، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٤٤ م .

(١) المذبوحة حديثاً .
(٢) الشريفات النسب .

ــ الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره (علّق عليه عبد الهادي هاشم)، دمشق (المجمع العلمي العربي) ــ ١٩٦٣ م.
ــ أبو العلاء وما اليه، تأليف عبد العزيز الميمني الراجكوتي، أعظم كره ــ الهند (دار المصنّفين) ١٣٤٤ هـ.
ــ أوج التحرّي عن حيثية المعرّي ليوسف البديعي (ابراهيم كيلاني)، دمشق (المعهد الفرنسي) ١٩٤٤ م.
ــ أبو العلاء المعرّي: دفاع المؤرّخ ابن العديم عنه (سامي الكيّالي)، القاهرة (دار سعد) ١٩٤٥ م.
ــ أبو العلاء المعرّي: نسبه وأخباره وشعره ومعتقده، تأليف أحمد تيمور، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٠ م.
ــ حكيم المعرّة، تأليف عمر فرّوخ، بيروت (مكتبة الكشاف) ١٩٤٨ م؛ أبو العلاء المعرّي، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ م.
ــ فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره، تأليف حامد عبدالقادر، القاهرة (لجنة البيان العربي) ١٩٥٠ م.
ــ أبو العلاء: آراؤه في لزومياته، تأليف كمال يازجي، بيروت (لجنة التأليف المدرسي) ١٩٦٤ م.
ــ آراء أبي العلاء المعرّي، عني بجمعها معروف الرصافي (تحرير عبد الحميد الرشودي)، بغداد ١٩٥٥ م.
ــ أبو العلاء ناقد المجتمع، تأليف زكي المحاسني، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٧ م.
ــ أبو العلاء المعرّي في لزومياته، تأليف الاب يوحنّا قمير، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م.

عَصْرُ الغَزّالي

في القرن الخامس للهجرة (والحادي عشر للميلاد) كان الخلفاء العبّاسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في الدولة ، ولكنّ أحوالهم الشخصية كانت مستقرة : جاء الى سُدة الخلافة أربعةُ خلفاءَ حكموا مائةً وواحدةً وثلاثين سَنَةً . أمّا فيما عدا ذلك فالاضطراب كان مُستطيلاً بين أصحاب الدّويلات يتنازعون ويتقاتلون من غير أن يُلْقوا بالاً الى الخليفة أو الى الخلافة . كما كانت أعمال الشَغَب والنَهْب منتشرةً يقوم بها الجُند الاتراك والعَيّارون الذين كانوا يَكْسِبون رزقَهم بالحيلة أو بانتهاز الفُرَصِ في أثناء الفِتَن والكوارث فيقومون بأعمال السلب والنهب . وربّما فرضوا الأتاواتِ على التجّار وسكّان الاحياء . وكذلك كَثُرَتِ الْفِتَنُ بين السُنّة والشيعة في الأكثر ، أو بين أتباع المذاهب السُنّيّة أنفسِهم مَرّةً بعد مرّة . ولمّا استَوْلى السلاجقةُ على بغداد (٤٤٧ هـ = ١٠٨٥ م) قَلّتْ هذه الفتن .

وكانت **الحركة الباطنيّة** أشدَّ مظاهرِ هذا الاضطراب :

كان الفاطميّون في مصرَ يُضْمرون العِداء للعبّاسيّين في العراق ويُظهرونه ؛ وكان البُويهيّون (المستبدّون الحكم في العراق) يُمالئون الفاطميّين . فلمّا اشتغل طُغْرل بك السلجوقي بالقضاء على عدد من الفتن في المَوْصل والمشرق أثار الفاطميّون عبد الله البساسيريّ (رئيس جند الاتراك – وكان فارسياً شيعياً) فاستَوْلى على بغدادَ واعتقل الخليفة القائم بالله العبّاسيّ وخَطَبَ للمستنصر الفاطميّ (آخر سَنَة ٤٥٠ هـ) . غير أن طغرل بك دخل بغداد وقتل البساسيري (آخر ٤٥١ هـ) وردّ القائم الى الخلافة .

في ذلك الحين كان للغزّالي ّ سنة ً من العمر أو تزيد قليلا .

بعد طُغرل بك (ت ٤٥٥ هـ = ١٠٦٣ م) جاء ابن أخيه ألب آرسلان . وقام نِظام الملك (وزير ألب آرسلان ثمّ وزير ابنه ملِكشاه) باصلاحات كثيرة . ونظام الملك هو الذي بنى المدارس «النظاميّة» في العالم الاسلاميّ وأتمّ بناء «نظامية بغداد» سنة ٤٥٨ هـ .

ثمّ ان الباطنيّة استأنفوا نشاطاً سِرّيّاً قائماً على العُنف نَهْباً واغتيالاً وتدميراً : بَدأوا باغتيال نظام الملك (رمضان ٤٨٥ هـ = ١٠٩٢ م) . بعد ذلك استَوْلَوْا على عددٍ من القلاع كقلعة ألَموت ونشروا الهَوْل في كلّ مكان .

وفي سنة ٤٩١ هـ (١٠٩٨م) زحفتْ جحافلُ **الافرنج الصليبيّين** على الشام فاشتدّ بذلك ساعد الباطنيّة وكَثُر عَيْشُهم في البلاد .

ومرّ الشعور الاسلاميّ في أحلكِ أيّامه حينما اقْتَحم الافرنجُ الصليبيّون مدينة القُدْس ثم اتّسع اجتياحُهم للبلاد .

ولكنّ السلطان برقيارق السلجوقي أمر (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م) بقتل الباطنية فقُتل منهم خلقٌ كثيرٌ في أصفهان والريّ وغيرهما .

في تلك الاثناء تحوّل **علم الكلام** معركةً سياسيّة بين الاشعريّة وبين المعتزلة . وقف المعتزلة مع الشيعة الى جانب الدولة البُويهية ، ووقف الاشاعرة مع المعتدلين من الصوفية الى جانب السلاجقة . ثم اتّسعتِ الحركةُ الاشعرية حتى أصبحت تضم جميع **أهل السُّنّة والجماعة** .

كان أنصار المعتزلة وأنصار الاشعرية يتنازعون ثم يضطهد بعضُهم بعضاً : كلّما جاء فريق الى الحكم اضطهد الفريقَ الآخر . وبينما كانت حركة الاعتزال تَقْوى سياسيّاً كانت الحركة الاشعريّة تزيد انتشاراً وتزداد قوّةً فكريّة . ففي أواخر القرن الرابع للهجري وفي القرن الخامس عرَفْنا من مشاهير الاشاعرة نفراً منهم القاضي الباقلانيّ (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) الذي هذّب المذهب الاشعريّ ووضع له المقدّماتِ العقليّة ؛ وكان منهم أبو

اسحق الإسْفرايِني (ت ٤١٨ هـ — ١٠٢٧ م) صاحب كتاب «جامع الحُلى» في أصول الدين والردّ على الملاحدة. ومن الاشاعرة الامام القُشيريّ (٤٦٥ هـ — ١٠٧٣ م) صاحب الرسالة القشيريّة المشهورة في علم التصوّف.

ومن أعاظم الأشاعرة ومشاهيرهم إمام الحرَمين أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجُويني، وُلد سَنَةَ ٤١٩ هـ (١٠٢٨ م) قرب نيسابور. وفي سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) رحل الى الحجاز ودرّس في مكّة والمدينة أربَعَ سَنوات فكَسَبَ لَقَبَه «إمامَ الحرَمَيْنِ». وكان الجُوينيّ مُدَرّساً في «نظاميّة بغداد»، وعليه تَخرّج الغزّاليّ. وكانت وفاةُ الجُويني في نيسابور (٤٧٨ هـ — ١٠٨٥ م).

التصوّف قبل الغزّالي

الصوفية حركة بدأت زهداً وورعاً ثم تطورت فأصبحت نظاماً شديداً في العبادة ثم استقرّت اتّجاهاً نفسياً وعقلياً بعيداً عن مجراها الاول وعن الاسلام في كثير من أوجهها المتطرّفة .

اشتقاق كلمة : صوفية

اختلف مؤرّخو الادب في وجه اشتقاق كلمة « صوفية » . قال الصوفية أنفسهم إنها مشتقّة من الصفاء ، وأن الصوفيّ رجل صافاه الله ، فهو رجل صُوفِي (فعلٌ ماضٍ مبنيّ للمجهول) فهو « صُوفي » . وقيل اشتُقّ هذا الاسم من الصف الاول : كان نفر من المسلمين يذهبون مبكّرين الى الصلاة فيجلسون دائماً في الصف الأول ؛ وقيل بل من الصُفّة (وهي دُكّة في مسجد رسول الله بالمدينة كان يأوي اليها نفر وينقطعون الى العبادة) . وذلك كلّه مخالف للاشتقاق اللغوي .

وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة « صوفية » تعريب لكلمة « سوفيا » اليونانية (الحكمة) ، وذلك مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب .

والذي أجمع عليه جُمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة « صوفية » مشتقّةمن « الصوف » ، وكان الصوف اللباسَ الغالب على الزّهّاد والعبّاد .

تعريف الصوفية

ليس للصوفية تعريف واحد ، فان كلّ متصوّف يضع للتصوّف تعريفاً يتّفق مع الاتّجاه الذي يتّجهه هو ومع الدرجة التي وصل اليها في ذلك الاتجاه . فمن تعاريفهم : الصوفي من صفا قلبه لله — الصوفيّ من لا يَملِكُ شيئاً ولا

يملكه شيء – التصوّف طلب الحقائق . ولا ريب في أن الغزّالي كان أحسن من صوّر صعوبة تعريف الصوفية لمّا قال (المنقـذ ٥٨ – ٦٠) « فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكّي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرّقات المـأثورة عن الجُنيد والشبـلي ّ وأبي يزيدَ البَسطامي .... حتى اطّلعت على كُنه مقاصدهم العلمية وحصّلت ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالسّماع . وظهر لي **أن أخصّ خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات** » .

نشأة التصوّف في الاسلام وتطوّره

الزهد والورع قديمان في البشر . وقد كان بين العرب زهّاد وعُبّاد منذ الجاهلية . ثم جاء الاسلام فبرز عنصر الزهد بروزاً واضحاً . وفي العصر الاموي اتّسعت الامبراطورية وتدفّقت الأموال على الشام والحجاز خاصة فاندفع كثيرون الى الترف والاسراف في اللهو والشهوات ، فأحدث ذلك ردّة فعل عنيفةً عند جانب آخر من أفراد البيئة الاسلامية فأوغل هؤلاء في الزهد وكُره الدنيا . وقبل أن ينتهيَ العصر الاموي كان في المسلمين رجال مشهورون من أهل الزهد والورع والصلاح مثل سعيد بن جُبير والحسن البصري وعامر بن شُراحيل الشَعبي ومحمد بن سيرين . ولكن لم يكن أحد من هؤلاء صوفياً : ان التصوّف يقتضي أن يتّجه الزاهد اتّجاهاً عقلياً في تفسير الزهد وفي تعليل أوجه الحياة المختلفة .

ومنذ مطلع العصر العبّاسي بدأ الزهد ينقلب تصوّفاً واضحاً ، فان ابراهيم ابن أدهم (ت ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) كان فيما قيل من أبناء الملوك فترك أبّهة الدنيا وأحب أن يأكل « من تعبه » حلالاً فاشتغل بالزراعة والحصد ثم مات وهو يغزو في بلاد الروم . ثم هنالك رابعة العدوية (١٨٥ هـ = ٨٠١ م) ، وهي التي قالت إن حبّها لله لم يدع في قلبها مكاناً لكره ابليس .

وأخذ أبو عليّ شُقيق البلخي (ت ١٩٤ هـ = ٨١٠ م) عن ابراهيم بن أدهم تفضيل العمل على العلم ، ثم تكلّم في التوكّل . ثم اشتهر معروف

وكان أبو بكر دُلَف بن جَحْدر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ = ٩٦٦ م) يقول: «أنا النقطة التي تحت الباء». قيل كان من اتباع الحلاّج ثم أنكره بعد مقتله.

ومن الذين تأثّروا بالحلاّج محمد بن عبد الجبار النِفّري (ت بعيد ٣٥٤ هـ = ٩٦٥ م)، وكان يرى أن المتصوّف يتّصل بالله في الدنيا، ذلك لأن رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة.

العناصر الأجنبية في التصوف الاسلامي

نشأ التصوّف الاسلامي في بيئة اسلامية وبعوامل من البيئة الاسلامية نفسها: بدأ ورعاً وزهداً على المنهج الاسلامي؛ ثم تسرّب اليه مع الايّام عناصر من بيئات أجنبية:

(١) العنصر اليوناني:

تسرّب الى التصوّف من المذهب الايوني الاعتقاد بالشمول (وهو أن جميع أوجه الطبيعة مظاهرُ للألوهية، وأن الوجود كلّه في الحقيقة هو الله)؛ وتسرب الى التصوّف من فلسفة فيثاغوراس القول بأن وراء هذا العالم المادّي عالماً روحانياً تشتاق اليه النفوس، ولكن لا يصل اليه الا من قوّم نفسه بالتَبَرّي من العُجب والتجبّر والرياء وغيرها من الشهوات الجسدانية؛ ثم تسرّب اليه من أرسطو القول بأن الله هو الغاية التي ينجذب اليها العالم في تطوّره نحو الكمال.

أما من المذهب الاسكندراني فقد أخذ المتصوّفة القول بأن النفس تحاول في أثناء حياتها أن تتّصل لحظات بالملأ الاعلى (بالعالم الالهي) اذا قامت بمنهاج معيّن من الرياضة النفسية. قال أفلوطين صاحب المذهب الاسكندراني: «يجب على النفس أن تتحرّر من شهوات الحياة وأن تدمن التأمّل في الله. عندئذ تدخل في حالة من الذهول ويتم لها الاتصال بالعلة الاولى — بالله؛ فتخسر النفس حينئذ وجودها الجزئي وشعورها الشخصي وتتبدّل بهما شعوراً بالسعادة والاطمئنان لأنها تكون قد أصبحت مع الله شيئاً واحداً».

(٢) العنصر الهندي

يقوم الدين الهندي (والفلسفة الهندوكية) على التناسخ (مجيء النفس الواحدة

الى الحياة مرات متعدّدة تسمّى أدواراً) . والغاية من التناسخ أن تُتاح فُرَصٌ متعدّدة للنفس حتى تتهذّب . فاذا كَمُلَ تهذيب النفس لم يبق لها حاجة الى المجيء مرة أخرى الى هذه الحياة فتدخل حينئذ في النرفانا . والنرفانا كَلِمة غامضة ، من معانيها الامّحاء والسكون والانعدام والانتعاش والراحة . والمقصود الروحي منها أنها حال من فقدان الشعور تتخلّص النفس في أثنائه من الاحساس بالألم الذي يسبّبه لها اتصالها بالاجسام . فالنرفانا ليست وجوداً ايجابياً ، ولكنها تخلّص من الوجود المؤلم ، يقوم لها مقام السعادة والتنعّم .

أما المتصوّفة المسلمون فقد أخذوا النرفانا بمعناها اللغويّ وسمّوها الفناء ، غير أنهم جعلوها مرحلة في طريقهم الى الاتصال بالله .

وأما البرهمي خاصة فانه يعتقد أن السعادة المطلقة هي أن يتحقّق وجوده في آتمان (براهم ، أو الله) ، ولكن ليس على أنه جزء من آتمان ؛ بل على انه هو ، أبداً ومطلقاً . وكثيراً ما يَنْطِق البرهمي بمثل قوله : « ذلك الذي هو أنت » أو « أنا براهم ! » كما رُوي عن الحلاّج أنه قال : « أنا الحقّ » (الله) .

(٣) العنصر الصيني :

كنت أول من أشار الى هذا العنصر من عناصر التصوّف الاسلامي[1] . ثم بدا لي مع الايام أنه أشد أثراً مما بدا لي في الوهلة الاولى : ان تنظيم التصوّف في الاسلام يَرْجِعُ الى أسسٍ وقواعدَ صينية .

للفيلسوف الصيني **لي آ ره** أو **لاوتسه** الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد كتاب سمّاه تآو (الطريق) . ويجمع الصينيون في هذه الكلمة تـآو مدارك متعدّدة في الاخلاق وفلسفة الحياة ، فهي عندهم أقدم من السموات والأرض ، هي الحقيقة القصوى : كل شيء بدا منها ، وهو موجود فيها ، واليها يرجع ؛ لا يحيط بها وصف ، ولا تُدرك بالبصر ولا بالسمع ولا بالعقل .

والرجل التاوي يعتقد أن الانسان في هذه الحياة على سفر .

---

(١) التصوف في الإسلام للمؤلف ، بيروت ١٩٤٧ ، ص ٣٩ – ٤٥ .

الكرخي (ت ببغداد ٢٠٠ هـ = ٨١٦ م) بقوله : لو كان من حبّ الدنيا ذرّة واحدة في قلوب العارفين ما صحّت لهم سجدة واحدة . وهو يقصد بذلك ان الذي يحب الله يستغرق في حبّه حتى لا يستطيعَ أن يَضْبِطَ عدد ما يصلّي من الركَعات ولا أن يأتي بصلاته على وجهها ..

ثم يبدأ دور ثان من أدوار التصوف ويأتي في رأسه بِشْرٌ الحافي (ت ببغداد ٢٢٧ هـ = ٨٤٠ م) ، سمّي الحافي لأن أحد نعليه انقطعت فحملها الى اسكاف يطلب منه شِعْساً (سَيْراً رفيعاً من جلد) يَرْبِطُها به . فقال له الاسكاف : « ما أكثرَ كُلْفَتَكم (أيها الصوفيةُ) على الناس ! » فألقى بشرٌ تلك النعل من يده وخلع الاخرى من رجله وحلف ألاّ يلبس بعدها نعلاً أبداً .

ويأتي في هذا الدور من المشاهير ذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ = ٨٥٠ م)، وكان شديد الحثّ على الفقر يهاجم أهل عصره لإقبالهم على الدنيا ، فاتّهم بشيء من الزندقة وبمحاولة تهديم المجتمع ، فاستدعاه الخليفة المتوكّل الى بغداد وحبسه مدة ثم ردّه الى مصر .

ولعلّ أبا يزيدَ طَيْفورَ بن عيسى البَسطامي (ت بُعيد ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) أول من تكلّم في « النِرفانا » وأخرج الزهد الديني الى النظر العقلي . ومن أقواله في ذلك : « عرفت الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله » . واليه ينسب القول « سُبحاني ما أعظمَ شاني ! »

ثم يأتي في تاريخ التصوّف دور ثالث يكثر فيه الرمز والشَطْح والشعوذة . فمن ممثلي هذا الدور أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاّج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) ، وفي أقواله وسلوكه كثير من الشعبذة والالحاد والكيد للدولة ، وله الجملة المشهور « أنا الحقّ » . وقد قُتل الحلاّج في بغداد لآرائه السياسية . ومنهم علي بن محمد المزيّن (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) وكان يقول بالمشاهدة (للعزّة الالهية) ويعتقد أن المريد (السالك حديثاً في طريق التصوّف) لا يمكن أن يصل الا بشيخ يدلّه على الطريق .

أما الحصول على « تآو » أو الاتصال بها (للحصول على الهدوء والرضا) فيكون اذا نجا الانسان من شَرَك المادّة (الجسد) ومن « حواجز المـــكان والزمان » بأن ينصرف بعقله عن الدنيا (بترك الزهو وهجر الشهوات وبالتواضع بين الناس ونفض اليد من حب الطموح والثروة). عندئذ يمرّ التاوي في ثلاث مراتب (ثلاثة مقامات) : يبدأ بتزكية نفسه حتى يتجرّد من جميع شهواته ؛ ثم يصل الى الاشراق حينما يصبح إتيان الفضائل فيه سجيّة ؛ ثم يتم له الاتصال بالتآو فيتّحد بالوجود ويستطيع حينئذ أن يعرف كل ما في العالم من غير أن يخرج من بيته.

(٤) العنصر المسيحي :

ظهر أثر النصرانية عند نفر من المتصوفين المسلمين في جانبين :

(أ) في جانب عام :

– تعذيب النفس (وهو عنصر موجود أيضاً في الهندوكية) :

– التبتّل وترك السعي في الدنيا.

– وزعم قوم ان الحب الالهي في التصوّف الاسلامي مأخوذ من النصرانية. ان الحب موجود في النصرانية وموجود في الاسلام أيضاً. ثم انه في الاسلام أوسع مدى وأشد بروزاً، وخصوصاً في المعنى الذي قصده المتصوفة. ان الحب في التصوف الاسلامي غايته أن يتصل المتصوّف بالله وأن يصبح معه واحداً في العدد، بينما الحب في النصرانية قاصر على الاقنوم الثاني عندهم، على المسيح. وأن هذا الحب في شكله الصوفي عندهم لا يزيد على أن يتقلب المتصوف في الآلام التي يعتقد النصارى أن المسيح قد لقيها.

ثم ان التعبير الاسلامي أدل وأوضح. لقد جاء في القرآن الكريم :

« قلْ : ان كُنتم تُحبّون اللهَ فاتّبعوني يُحْبِبْكُمُ الله ويَغْفِرْ لكم ذنوبَكم، والله غفور رحيم ... والذين آمنوا أشدّ حباً لله ... فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه »[1].

(١) القرآن الكريم ٣ : ٣١ (آل عمران)، ٢ : ١٦٥ (البقـرة)، ٥ : ٥٣ (المائدة).

(ب) في جانب خاص :

ان نفراً من المتصوّفة المتأخّرين من أهل بغداد قالوا بالحلول ، وهذا قول مأخوذ من النصرانية لا شك في ذلك . ولقد أشار السرّاج الطوسي الى ذلك على وجه الحصر فقال[1] : «وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنىً يؤدّي الى الحلول أو الى مقـالة النصارى في المسيح عليه السلام » .

حقائق التصوف ومظاهره

التصوّف في الدرجة الاولى سلوك : انه عمل لا علم !

والتصوف نعمة يُسبغها الله على من يشاء من عباده ؛ ولا يستطيع أحد مهما جَهِدَ أن يصل الى تلك النعمة اذا كان الله لا يريد له ذلك .

والتصوف شيء بين الانسان وربه ، فلا يجوز لِمَن كَشَفَ الله له عن بعض جوانب المعرفة الحقيقية ان يبوح للآخرين بما شاهد .

يتّضح من هذا انه من غير الممكن ان نعرف الصوفية الا اذا تصوّفنا . ولكن لا بدّ في هذا المقام من وصفٍ ظاهرٍ للتصوف نجتهد فيه قدر الامكان قانعين بما رأى المتصوفون أن يبوحوا به لنا . من أجل ذلك لن يكون لنا الا فضلُ ترتيب عناصر التصوّف لتقريبها من الاذهان، ولن يكون لنا في نقدها أو تعليلها شأن .

القلب

يقوم التصوف على حقيقة واحدة هي العنصر الاساسي فيه . تلك الحقيقة او ذلك العنصر هي القلب . وجميع حقائق التصوف وعناصره تتعلق بالقلب .

يقسم المتصوّفون الاعمال قسمين : قسماً يتناول الاعمال الظاهرة التي تُعمل بالجوارح والحواسّ الظاهرة مثل الصلاة والصوم والبيع والجهاد والزواج

---

(١) اللمع ٤٣٣ ، راجع الاحياء ٣ : ٣٥ ، عوارف المعارف ١ : ٢٤٢ .

وتولّي القضاء ؛ وهذه أعمال اجتماعية لا شأن للصوفيّ بها . ثم هنالك **الأعمال الباطنة** مثل الايمان والمعرفة والتوكّل والرضا والتقوى والخوف والرجاء والصبر ، **فهذه هي أعمال القلوب**، وهي التي يقصُر الصوفي همَّه عليها ويفرح بها لأنها في الحقيقة نعم يُنعم الله بها على القلب ، وليس للانسان يد أو ارادة في الحصول عليها .

العناصر الصناعية في تصوف الغزالي

ان الهدف الاسمى من التصوف هو الحصول على المعرفة من طريق الالهام الشبيه بطريق الوحي . أما المعرفة التامّة فتكون بشيء شبيه بالالهام ولكن أسمى منه : بالكشف أو المشاهدة ، وذلك بأن يكشف الله لعبده الذي اختاره عن خزائن علمه وعن حقيقة أسمائه . ويكون ذلك عادة بعد السلوك في الطريق والتنقّل في المقامات على ما سيأتي .

على أن حصول الصوفية على الكشف أو المشاهدة لا يكون إلاّ بعد وَجْد . والوجد هو نشوة تملأ نفس السالك في المقامات فيغيب عن المحسوسات التي تحيط به فيخلو قلبه من كلّ شيء حتى يستعد لقبول الالهام ، أو حتى يتهيّأ له الكشف .

وبعض المتصوّفة يَدْخلون في الوجد عفواً وبيُسر وسهولة . وبعضهم لا يتهيّأ له ذلك الا بعد رياضة . ولا تسمّى حالهم تلك وجداً بل تواجداً .

والتواجد لا يحصل من تلقاء نفسه ، بل يجب أن يَسْبِقَه وسائل صناعية منها الذِكر والسّماع (الغناء والعزف والرقص) .

(أ) **الذكر** : ان تنسى كل شيء سوى المقصودِ بالذكر (سوى الله) . والذكر على ضربين : ذكر اللسان وذكر القلب . وذكر القلب أسمى من ذكر اللسان . والذكر باللسان والقلب معاً أكمل . وغفلة المتصوّف عن ذكر الله بقلبه عقوبة للمتصوّف . فذكر المتصوّف لله بقلبه يجب أن يكون دائماً غير منقطع . والمتصوّف اذا غفل عن ذكر الله فقد غفل عن الله .

(ب) **السماع** : هو الاصغاء الى الغناء الذي يُراد به التواجد . وقد يرافق

هذا الغناء عزف من جنسه . أما الرقص فهو حركات موزونة بالجسم ترافق الغناء أو العزف وتُساعد على حصول التواجد .

الطريق أو السفر (تآو) :

وكما أن للسفر الجسماني فوائدَ كثيرة فان لهذا « السفر والروحي » فوائدَه ايضاً . فان الذي « يسافر » ليستقري هذه الشهادات من الاسطر المكتوبة بالخطوط الالهية من آحاد الذرات ، لا يحتاج الى التردد في الفلوات ، وله غُنية في ملكوت السموات . والناس لا يجب أن يفتحوا عيونهم حتى يبصروا بل يجب أن يغمضوها ليبصروا جيداً . على أى هذا السفر الروحي يستحسن أن يسبقه سفر جسماني . ولكن ما دام المسافر مفتقراً الى ان يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعدُ في المنزل الاول من منازل السائرين الى الله والمسافرين الى حضرته ، وكأنه معتكفٌ بعدُ على باب الوطن لم يُفْضِ به المسير الى متّسع الفضاء .

المقامات

اذا ابتدأ الصوفي سفره وجب أن يبدأ بالمقام الاول الذي هو في الحقيقة استعداد لاجتياز المقامات التي تؤلّف طريقه . هذا المقام الاول هو :

— مقام التوبة . ومعنى التوبة للمريد (المبتدىء) أن يذكر ذنبه دائماً ؛ أما المحقّق المتقدّم في رياضة النفس فالتوبة له معناها نسيان ذنبه . وبعد أن يبدأ المتصوف سفره (يبدأ في « سلوك الطريق ») ، وقد استعد لذلك بالتوبة ، يمرّ بالمقام الاول أو المحطّة الاولى :

(١) مقام الورع . والورع أن يمتنع الصوفي السالك عن كلّ حرام وأن يتعفّف عن كل أمر فيه شُبهة . واذا تشابه الامر عليه ثم لم يستطع أحد أن ينقذه من حيرته فَلْيَسْتَفْتِ قلبه ؛ بل ليتّبعْ فتوى قلبه ولو أفتاه الناس بخلاف ما يكون قد اطمأن قلبه اليه .

(٢) مقام الزهد . والزهد هو الاعراض عن جميع ما في الدنيا ؛ وأن

يُخْلِيَ المتصوّف قلبه مما خَلَتْ منه يداه ، وأن تفقد الدنيا في عينه كلّ قيمة . ويشترط ألاّ يكون الزهد خوفاً من النار أو رجاء للجنة ، بل مَيْلاً وطيداً هادئاً عن الدنيا حتى يستطيع المتصوّف أن ينصرف بكلّيته الى الله .

(٣) مقام الفقر ، وذلك ألاّ يقبل المتصوّف أن يَمْلِكَ شيئاً ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوّته ليمضي في طاعة الله . واذا فقد المتصوّف هذا الضروري سكت ولم يبال .

(٤) مقام الصبر ، وذلك أن يصبر المتصوّف على كل ما يناله فلا يألم (يظهر الشكوى من الالم) ولا يتمنّى زوال ضرّه ؛ بل ليعدّ ذلك ابتلاء من الله واختبارا ، فانه من نعم الله .

(٥) مقام التوكّل ، وفيه يترك المتصوّف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدّخر للمستقبل ولا يتمنّى حالاً ، فان الله الذي خلقه هو الذي يدبّره . ثم يأتي المقام الاخـــير :

(٦) مقام الرضا ، وذلك أن يتقبّل المتصوّف كل ما يأتي من الله باطمئنان . بعد هذا يكونُ السفرُ قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقيّ القلبَ مستعـــدّاً لِتلقّي المعارف من الله عزّ وجلّ — اذا كان قد رافق هذه المقاماتِ « احوال » نزلت بالقلب وساعدته على ان يتطهر وينقى :

الأحـــوال

هذه الاحوال تنزل من لَدُن الله الى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعاً ولا يقدر ان يحتفظ بها فوق ما اراده الله ، وهذه الاحوال هي : حال مراقبة النفس ومحاسبتها — القرب — المحبة — الخوف والرجاء — الشوق — الأُنس — الاطمئنان — المشاهدة — اليقين .

والاحول هذه « جو نفساني » يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات . إن حال القرب — مثلاً — يقتضي حالين ، فمنهم (من المتصوفة) من يَغْلِبُ على قلبه الخوف من نظره الى قرب الله منه ، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة .

وذلك على حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق وحقيقة اليقين والخشية ، وذلك من كشف الغيوب . فان شاهد قلبُهُ في قربه من سيده عظمتَه وهيبته وقدرته أداه ذلك الى الخوف والحياء والوجل ، وان شاهد قلبه في قُربـــه لطفَ سيده وقديمَ احسانه له ومحبته اداّه ذلك الى المحبة والشوق .

وربما خلط بعضهم بين المقامات والاحوال ، من أجل ذلك نبه السُهروردي على الفرق بين النوعين فقال (عوارف المعارف ١ : ٢٠٣) الحال تَرِد ثم تتحول (تذهب) بينما المقام ثابتٌ، فإذا ارتقى الصوفي الى مقام ثبت فيه. ولكن قد يكون الشيء حالاً ثم يصبح مقاماً . فمحاسبة النفس مثلاً تكون في اول أمرها « حالاً » . ان الانسان يذنب (أو يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما فرّط في أمره ، ولكنه بعدئذ يغفل من جديد او يهمل فيعود الى محاسبة نفسه ، وهكذا دواليك . فما دام في هذه الدرجة فالمحاسبة (حينما ترد عليه) تكون حالاً له . ولكن اذا تأدبت نفس الانسان واصبح يقظاً لا يغفل عن نفسه (فلا يذنب ولا يهمل) اصبحت المحاسبة له مقاماً .

بعد هذه « الرياضة » القاسية التي مارسها الصوفي في أثناء « سفره » اصبح قلبه مستعداً لقبول **نور اليقين** ، واصبح ينظر بنور الله ، واصبح له فراسة المؤمن يعرف المعلومات التي لا يعرفها مَنْ هم دونه من البشر .

وهنا يدخل المتصوف **في الوجد** ، في « حال من الشعور الخفي » هو بدء النشوة في نفس الصوفي للاقتراب من الله فتنصرف حواسّه كلها عما حوله الى التأمل في الله الواحد ، ويدخل على القلب من أجل ذلك غبطة واسعة .

ويأتي بعد ذلك **الفناء** ، ويبطل شعور المتصوّف بكل ما حوله وتتعطل حواسُّه الظاهرة، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً ، حتى لو أصيب احدهم بسهم ثم نُزع ذلك السهم من جسمه لما شعر قط . بعد هذا « يفنى الفنـــاء نفسُه » ويبطل شعور المتصوف بانه لا يدرك شيئاً مما حوله ، وهذه مرتبة اعلى يدعوها المتصوفة : **فناء الفناء** .

فاذا فقد المتصوّف كل حسّ ، ثم فقد كل حسّ بفِقدان ذلك الحسّ ،

فقد فُقِدَ المخلوق ووُجِدَ الخالق **وحصل البقاء** : لقد فني الانسان وبقي الله . لقد بطلت مفردات الموجودات وتحققت ذات الوجود : لقد ارتفع الفرق بين العاقل والمعقول وبين الموجد والموجود ، والعارف والمعروف وبين الرائي والمرئي ،ولم يبقَ في الوجود شيء الا الله . لقد اصبح الوجود كلّه وحدةً لا يمكن ان توصف الا بأنها موجودة .

ثمرة السلوك في الطريق

وثمرة الوصول ، أو البقاء في الله ، حصولُ الكشف أو المكاشفة . والكشف يثمر المعرفة .

ان معرفة الصوفي تكون من طريق القلب لا من طريق الحواسّ . ومتى انكشف للصوفيّ السالك شيء ، ولو كان يسيراً ، بطريق الالهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحّة الطريق ، أي قام له ذلك دليلاً على أنه قد سلك الطريق سلوكاً صحيحاً . شبّه الغزالي ، في سبيل التمثيل على ذلك ، الانسان بحوض ؛ وشبه المعرفة من طريق الحواس بالماء المتسرب الى ذلك الحوض من جوانبه ؛ وعلى هذا يمتلىء الحوض ولكن بماء متسرب من هنا وهناك نظيفاً أو غير نظيف . اما المعرفة من طريق القلب فشبّهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفل له ماء صافياً ثجّاجاً . « فالعالِمُ » (الدنيوي) كالحوض تتجمع فيه مياه الامطار والمرافق المجاورة . و « العارف » (الصوفي) كالحوض الذي ينبع ماؤه من قعره .

ماذا يعرف الصوفي ؟

يسعى الصوفي الى ان يعرف الله . والمعرفة معرفتان : معرفةحق ومعرفة حقيقة . اما معرفة الحق فهي أن تعرف الله بما تدل عليه اسماؤه التي سمى نفسه بها ، واما معرفة الحقيقة – يعني معرفة حقيقة الله عز وجل – فلا سبيل اليها ، لأن « معرفة الله » هي الربوبية ، ولذلك قالوا : « ما عرفه غيره (يعنون : ما عرف اللهَ غيرُ الله نفسه) ولا احبه سواه » . إن

عقول البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله وعن الاحاطة بها .

والمستخلص من رموز الصوفية واشاراتهم أن معنى المعرفة « هي ان تتحقق في قلبك حقيقةُ الوجود » فتعرف العالم كما هو — اي تعرفه كما يعرفه الله تعالى — فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق، وتمت الوحدة بين العارف والمعروف واصبح كل ما في هذا العالم — في لحظة ما أو برهة ما — شيئاً واحداً : هو هو ! هذا الطور لا يجوز ان يوصف ، فاذا بلغه احدهم وجب ان ينشد :

وكان ما كان ممـــا لستُ اذكره ، فظنّ خيراً ولا تسألْ عن الخبر[١] .

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلاج الى القول : « انا الحق[٢] » و « ليس في الجبة الا الله ! » ودفعت الُجنيد الى ان يقول : « سبحاني ! » . ولكن السُهروردي يتأول ذلك ويقول : انما قالوه حكاية عن الله تعالى ، اي انهما قالا : (يقول الله) : « انا الحق ... سبحاني »[٣] .

اما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة بلغة الصوفيين ، يعنون بذلك ان يدنوَ الصوفي بقلبه من الله فيستطيع القلب ان يدرك كل شيء ، وراء الغيب ، لا بنفسه بل لأن الله عز وجل يُشرق على قلوب أوليائه بهذه المعرفة الالهية . ولقد زادوا القول توضيحاً فقالوا : بل القلب يصبح لا شيء فيه الاّ الله :

مكانك من قلبي هو القلب كله ، فليس لشيء فيه غيرَك موضعُ[٤] .

« فالعارف » اذن من أدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وأدركها بالله . وليست حقيقة الوجود شيئاً غير الله !

(١) المنقذ ص ٧٠ . والبيت لابن المعتز .
(٢) الحق هو الله عز وجل ، اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٦ .
(٣) عوارف المعارف ١ : ٢٤٣ .
(٤) اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

للتوسّع والمطالعة

– اللمع في التصوّف لأبي نصر السرّاج (نشره نيكلسون)، ليدن ١٩٠٤ م.
– الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي (نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور)، القاهرة بلا تاريخ.
– قوت القلوب لابي طالب المكّي، القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م:
– الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري، القاهرة (البابي الحلبي) ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م الخ.
– التعرّف لمذهب أهل التصوّف لأبي بكر محمد الكلاباذي (نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور)، القاهرة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م.
– التصوّف في الاسلام. تأليف عمر فرّوخ، بيروت ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م.
– التصوّف الاسلامي في الادب والاخلاق، تأليف زكي مبارك، القاهرة ١٣٧٢ هـ – ١٩٥٤ م.
– الحياة الروحية في الاسلام، تأليف محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م.
– التصوّف عند العرب، تأليف عزّت عبد العزيز، بيروت ١٩٣٨ م
– من أعلام التصوّف الاسلامي، تأليف طه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٥٦ م.
– التصوّف في الشعر العربي: نشأته وتطوّره الى القرن الهجري الثالث، تأليف عبد الحكيم حسّان، القاهرة ١٩٥٥ م.
راجع أيضاً المصادر والمراجع في ترجمة الغزّاليّ وفي التصوّف المتطرّف.

للتمرّن والمناقشة

(١) ما أهمّ الاسباب التي دعت الى نشوء علم الكلام ؟ وما هي أبرز القضايا التي دارت حولها مناظرات أهل ذلك العلم ؟ (حزيران ١٩٥٧) .

(٢) ذهب المعتزلة الى انّهم أهل « العدل والتوحيد » . فما معنى هذه التسمية ؟ والى أي حدّ يصحّ اطلاقها عليهم؟(تشرين ١٩٥٧) .

حُجَّةُ الإسلامِ الغَزّاليّ

كان محمد بن محمد ، والد الامام الغزّاليّ ، رجلاً أُمّيّاً فقيراً يغزل الصوف ويبيعه في دكّانه بطوس . وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفقّهة ويحضُرُ مجالس الوعظ ويألف الصوفية . ويبدو أنه لم يرزق بابنيه أبي حامد محمد وأبي الفتوح أحمد باكراً ، ثم انه توفي وهما بعدُ طفلان .

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزّاليّ سنة ٤٥٠ ﻫ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقّى علومه الاولى . وقبل أن يتوفّى الغزّاليّ الوالد أوصى بابنيه جاراً له صوفياً بأن يعلّمهما ولو أنفق عليهما كلّ ما سيخلفه عليهما من المال .

ونَفِدَ هذا المال وشيكاً فنصح الجار الصوفي للغزاليّين بأن يدخلا مدرسة يأكلان فيها ويأويان ، ثم يتعلّمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان أبو حامد يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلاّ لله !

وتلقّى الغزالي الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ ﻫ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمّد الراذكاني . ثم ذهب الى جُرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ — ٤٧٧ ﻫ) ، وكان إماماً شافعياً ومحدّثاً أديباً ؛ وكانت داره مجمع العلماء (ابن الاثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الاسماعيلي علّق الغزّاليّ التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعدئذ ذهب الى نيسابور ، سنة ٤٧٣ ﻫ ، ودرس على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجُويني (ت ٤٧٨ ﻫ) علوم الفقه والمنطق والاصول . وعن الجويني أخذ الغزّاليّ المذهب الاشعري ، كما أخذ التصوّف عن أبي علي الفضل بن محمد الفارمدي الطوسي (ت ٤٧٧ ﻫ) .

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزّالي الى العسكر ، بلاط الوزير نظام الملك في ظاهر نيسابور ، وكان نظام الملك يقرّب العلماء والادباء ، فأُعْجِبَ بالغزّالي وبمقدرته في المناظرة . وفي سنة ٤٨٤ ﻫ (١٠٩١ م) عيّن نظام الملك أبا حامد الغزّالي استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد ، فدخل الغزّالي بغداد شاباً في عنفوان الصبا أنيقاً في ثيابه مترفاً في سائر أحوال حياته . وسَرعان ما اشتهر الغزّالي في بغداد وكثر أنصاره وخصومه . وفي سنة ٤٨٥ ﻫ (١٠٩٢م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزّالي أثراً عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النقمة على الباطنية (ومن الخوف على نفسه !) .

ولم يُمتّع الغزّالي بمُقامه وجاهه في بغداد إلا أربعَ سنوات أو تزيد قليلاً ، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بوادر مرض الكَنَظ .

الكنظ (١) أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتج اضطراباً نفسياً يتّسم صاحبه بالقلق والسويداء . وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر الى ستة . وهو قابل للشفاء . وتتألف مدة المرض من فترات يتعرّض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من تَبِعات الحياة . والمريض بالكنظ يقل أكله ونومه ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع .

ويصف الغزّالي حاله في « المنقذ » وصفاً مُسْهَباً ثم يقول (ص ٦٤) :

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولّها رجبُ سنةَ ثمانٍ وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الامر حدّ الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتُقِلَ عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرّس يوماً واحداً تطييباً للقلوب المُخْتَلِفَةِ (الآتين لسماع الدروس) . وكان لا ينْطِق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتّةَ . ثم أورثت هذه العُقْلةُ في اللسان حُزناً في القلب بَطَلَ معه قوة الهضم وقَرَمَ

(١) راجع مقالا للمؤلف في مجلة « العلوم » (بيروت) أيار – مايو ١٩٦١ ، ص ٢٨ – ٣١ .

الطعام والشراب ، فكان لا تنساغ لي شَربه ولا تنهضم لُقمة . وتعدّى ذلك الى ضَعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم في العلاج » .

ونصح بعض الاطباء للغزالي بالسياحة في الارض فأناب عنه أخاه أحمد في التدريس في النظامية ثم غادر هو بغداد في ذي القَعدة من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني — نوفمبر ١٠٩٥) ووصل الى دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ ﻫ ، ثم تنقل نحو سنتين بين دمشق والقدس والخليل ومكة والمدينة . ورجع الغزّالي الى بغداد قبل أن يدخل الصليبيون القدس في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريسَ متنقلاً بين طوس وهَمَذان ونيسابور فيما يبدو .

وفي ذي الحِجّة من سنة ٤٩٩ (أيلول — سبتمبر ١١٠٦) استطاع الوزير فخر الملك بن نظام الملك أن يقنع الغزالي بالتدريس في نظامية نيسابور بعد الالحاح . وبعد شهر أو نحو ذلك قُتل فخر الملك ، قتله رجل من الباطنية يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ (١١ — ٩ — ١١٠٦ م) .

وعاد الى الغزّاليّ شيء من الاضطراب فغادر نيسابور الى طوس حيث قضى بقية أيامه بختم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . وقد بنى قرب بيته مدرسة للمشتغلين بالعلم وخانقاهاً للصوفية ، فكان يرعاهم جميعاً شكراً لله على ما كان قد لقيه هو في مدرسة طوس يوم كان فقيراً يافعاً .

وتوفي أبو حامد الغزّاليّ في طوس سنة ٥٠٥ ﻫ (١١١١ م) .

كتبـــه

بدأ الغزّالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي الجدل ، منذ صباه ولكننا لا نجد له كتاباً مهماً قبل سنة ٤٨٧ ﻫ (١٠٩٤ م) . ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته :

— مقاصد الفلاسفة (٤٨٧ ﻫ): لما سئل الغزّاليّ كتاباً في الرد على الفلاسفة قال : ليس في الامكان ولا من الانصاف أن يَرُدَّ الانسان على مذهب قبل عرضه وتوضيحه . من اجل ذلك وضع كتاب مقاصد الفلاسفة لحكاية مقاصد الفلاسفة « من علومهم الطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل » .

غير ان الغزالي خالف أحياناً ما شرّطه على نفسه وكان يقول مثلاً : « وأما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على غير الحق ، والصواب فيها نادر » .

— تهافت الفلاسفة (٤٨٨ هـ) ، ردّ الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد صفحتهم في نظر العامة وتهديم الفلسفة نفسها . وقصد الغزالي بالتعبير « تهافت[١] الفلاسفة » ، فيما أرى ، تناقض الفلاسفة في أدلتهم وقصورهم عن اقامة الأدلة المقنعة على صحة ما يزعمونه من الآراء .

والذي حمل الغزّالي على الرد على الفلاسفة أنه رأى شبان زمانه الذين رُزقوا حظاً قليلاً من الذكاء أو نالوا قسطاً يسيراً من العلم يستهينون بأمور الدين ، ويحتجون لذلك بأن الفلاسفة العظام كأفلاطون وأرسطو ما كانوا يقومون بمثل هذه العبادات ؛ وبأن كثيرين من غير المسلمين ناجحون في حياتهم الدنيا ، وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضاً ؛ وبأن هذه العبادات تليق بالجماهير الجاهلة ، وهم أرفع من هؤلاء درجة .

وأراد الغزالي أن يبين في هذا الكتاب أن المرموقين من الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ وأن الفيلسوف المرموق أيضاً قد يصيب في آرائه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم يكون مخطئاً في آرائه الإلهية والدينية . ويردّ الغزّالي كثيراً مما رُوي عن كبار الفلاسفة ، مما يخالف الدين ، الى التبديل والتحريف اللذين وقعا في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونانية الى العربية .

وحصر الغزالي قضايا الفلسفة في عشرين مسألة تدور على المدارك التالية : أزلية العالم والزمان والمكان وأبديتها — الله وصفاته وخلق العالم — علم الله خاصة — نظام العالم ومعرفة النجوم للغيب — جوهر النفس — المعاد (الآخرة) .

يبدأ الغزالي بعرض رأي الفلاسفة في القضية المعينة ، ثم يورد أدلتهم على الجانب الذي يرونه من تلك القضية . بعدئذ يورد اعتراضه هو على رأيهم ويأتي بأدلته على فساد أدلتهم . وهو يعتقد أنه اذا استطاع أن يبين فساد أدلتهم

(١) راجع مناقشة جامعة لمعاني كلمة « تهافت » عند الباحثين المختلفين (ده بور ٢٠٠ — ٢٠٢) لمحمد عبد الهادي أبي ريدة .

وغموضَها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلودها مثلاً) ، فان ذلك سيجعل أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كخلق الله للعالم ، وصفات الله ، والخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . واسقاط الدليل على قضيةٍ ما هو اسقاط للقضية نفسها .

ويحبّ الغزالي أن ينقض براهين الفلاسفة ببراهينَ مثلِها (بمقدمات ونتائج عقلية مستمدة من الرياضيات والطبيعيات) ، ولكنه يأتي في أكثر الاحايين بأدلّة شرعية (قرائن اجتماعية ولغوية) . وأدلته قد تكون شخصية كقوله (ص ٢٥) : « فهذا أخبل أدلتهم . وبالجملة كلامُهم في سائر مسائل الالهيات أركّ من كلامهم في هذه القضية » ؛ أو قوله : « فَبِمَ تنكرون على من يقول (بغير قولكم) ... (ص ٢٦ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٦٣ الخ) . أو يقول (ص ٣١٦ مثلاً) : « ان الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ... ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ؛ وخرق العادات عندنا (عند الاشعرية) جائز » .

وقد تكون أدلته نقلية : استشهاداً بالقرآن الكريم وبالحديث الشريف وبأقوال الرجال وبأن الفلاسفة مخالفون لكافة المسلمين (ص ١٦٤ ، ٢٧٦ ، ٣٤٤ ، راجع ٣٧٦ ، ٣٧٧) .

وأكثر أدلته جدلية على مثال أدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً من براهين الفلاسفة كما فعل الاشعري من قبله والمعتزلة من قبلُ ايضاً .

— المستظهري (٤٨٨ هـ) ، ويسمّى أيضاً « فضائح الباطنية » ، ألّفه تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامام المعصوم ، ثم كفّرهم .

— الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم الكلام (يبدو أنه تأثّر في تأليفه بكتاب الاشعري : « استحسان الخوض في علم الكلام ») . ويعني بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسطاً بين الذين جَمَدوا على التقليد واتّباع ظاهر الشرع بلا تفكير وبين المتفلسفين الذين تطرّفوا في الآراء والتأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه .

ـ احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ هـ) أوسع كتب الغزّاليّ وأدلّها على اتّجاهه العملي في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والمعاشرة. وقد جعله الغزّاليّ أربعة أرباع تطبع اليوم في أربعة أجزاء: ربع العبادات (في العقائد والعبادات) ـ ربع العادات (آداب الأكل، الحلال والحرام، الصحبة، العزلة، السماع والوجد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الخ) ـ ربع المهلكات (شرح عجائب القلب، رياضة النفس، كسر الشهوتين، آفات اللسان، ذم الغضب، ذم الدنيا، الخ) ـ ربع المنجيات (التوبة، الصبر والشكر، الفقر والزهد، التوحيد والتوكّل، ذكر الموت وما بعده).

والذي نلاحظه أن هذا الكتاب كتاب فقه وأخلاق ممزوجين بالتصوّف. وفي هذا الكتاب عدد كبير من الاحاديث لا يَعْرِفها رواة الحديث، منها ما هو صحيح المعنى جميلٌ مثل «اطلبوا العلم ولو في الصين»[1]، ومنها غير ذلك؛ كما أن فيه آراء عبقرية الى جانب استطرادات ليست كذلك. ويبدو لي أن تأليف «الاحياء» قد امتدّ زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزّاليّ بمرضه وبعد ذلك: فالفصول العبقرية تعود الى الفترات التي كان الغزّالي فيها في اعتدال وصحة، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نتاج الازمات المَرَضية التي كانت تمرّ به.

ـ أيها الولد (بعد الاحياء، ٥٠١ هـ). ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزالي ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم. ثم انه كتب الى الغزّالي يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسّك به ويترك ما سواه. فكتب اليه الغزّاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله: أيها الولدُ، مرة بعد مرة. ويفتتح الغزّالي الرسالة بقوله: «ان النصح يؤخذ من معدن

---

(١) إحياء علوم الدين ١ : ١٣ ؛ راجع مصباح الظلام ١ : ١٠١ ؛ المغني ٢٢ ، التصوف في الاسلام ٤٠ . ذكر القاضي ابو بكر بن العربي ان الغزالي كان يقول عن نفسه : أنا مزجى البضاعة (قليلها أو رديئها) في الحديث (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١ : ٢).

النبوّة ؛ فان كان قد بلغك منه شيء فأي حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلغك فماذا حصّلت في تلك السنين الماضية ! »

– المنقذ من الضلال (٥٠٢ هـ) . في هذا الكتاب يتناول الغزّالي الكلام على الاحوال التي تقلّب فيها في مرضه قبل أربعَ عشْرةَ سنة . فالكتاب ليس « يوميات » بل « ذكريات » . على أن الغزّالي قد أجاد وصف مرضه في هذا الكتاب الصغير ودوّن خلاصة آرائه الدينية والفلسفية وتعرّض للشكّ الفلسفي الذي كان قد عرض له ، كما يقول هو ، وجاء بأحسن تعليل للمعرفة الحسّيّة والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية . ويبدو لي أن الغزالي قد بدأ هذا الكتاب الموجز الواضح في فترة من فترات الصحة ، ثم دهمته أزمة قبل أن يتمّه .

– المستصفى (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه .

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦) : « وكان من أحسن ما كتَب فيه المتكلّمون (في علم أصول الفقه) كتاب البرهان لإمام الحرمين (الجُوَيني) والمستصفى للغزّاليّ ، وهما من الاشعرية » .

– إلجام العوّام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكّد الغزّاليّ صحّة مذهب السلف في ما يتعلّق بذات الله وصفاته وأفعاله ، ويردّ على الحَشوية والمُجسّمة . ويبدو أن الغزّالي قد رَجَع في هذا الكتاب عمّا كان قد سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام (راجع ، فوق ، ص ٤٨٩ س) .

مقامــه

الغزّاليّ مفكّر عبقريّ لا ريب في ذلك ؛ وهو ذكيّ محيط بمقالات الفلاسفة كما نجد في كتبه ، نافذ البصيرة في المجتمع وأهله كما نرى في أحكامه . ولم يكن الغزّالي مقتدراً في الرياضيّات والطبيعيّات ، ومع ذلك فقد أخذ منها أمثلة وأقرّ بصحّة براهينها . أما في المنطق والفلسفة الخالصة فكان علَماً من أعلامهما . غير أنه استخدم المنطق لنصرة الدين وحمل على الفلسفة لأنها تُضلّ ذوي الاستعداد العقلي القاصر .

والغزّاليّ شخصية عجيبة : أنكر قيمة العقل في المعرفة ، وفي المعرفة الدينية

خاصة ، ثم نصر الدين بالعقل . وهاجم الفلسفة وأراد تهديمها ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين . ثم انه أدخل الردّ على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب الى رأي الفلاسفة في صفات الله وقدم العالم وعلم الله خاصة والخلود الروحاني والجسماني ، مع أن رأيه في التصوّف العملُ والتقى . (راجع المقدمة ٨٣٦ ، ٨٣٧) .

لم يقصد الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً — كما كان شأن الامام عليّ أيضاً — لأنه كان يرى أن الاسلام هو المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدَفه الأول ووُكْدَه أن يدافع عن الاسلام في وجه الحركات الدينية والسياسية وأن يحميَ العامة من أخطار الفلسفة على أيمانهم وعلى تمسّكهم بأوامر الدين . من أجل ذلك كلّه استحق من معاصريه لقب حجّة الاسلام ، ولا يزال يستحقّه .

ومعَ رغبة الغزّاليّ في الدفاع عن الاسلام ، ومع خوفه الشديد من الخصوم ، فانه كان غير مجانب للحق في الرد على من ردّ عليهم . ان عداءه للفلسفة والفلاسفة لم يمنعه من أن يقرّ لهم بوثاقة البرهان وصحّة الآراء في فنون العلم والفلسفة الا في الالهيات .

وكان تأثير الغزّاليّ في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو ؛ مع اختلاف آراء العلماء والمفكّرين فيه في كل عصر .

مجمل فلسفته

لم يحاول الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً ، ولا أن يسوّي أيضاً بين الدين والفلسفة . ان الفلسفة عنده ضلال ؛ والحق انما هو في رجوع الانسان في كلّ شيء الى قول الدين : الى القرآن الكريم وحديث رسول الله والى أعمال السلف . واذا نحن قلنا فلسفة الغزالي فانما نعني أسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين :

(١) المنطق (المنقذ ٢٩ — ٣١) :

يرى الغزّالي أن المنطق « هو النظر في طرق الادلّة والمقاييس ومقدمات

البرهان . وهو علم محمود ولا صلة له بأمور الدين نفياً ولا اثباتاً . وللمنطق آفتان (عيبان ، ضرران) : انه لا يَصِحّ في الامور الدينية ؛ ثم ان الذي يبدأ دراسة المنطق ويرى فيه وضوحاً وصحةً براهينَ يظن أن ما ينقل عن المناطقة الاولين من الكفر كان مؤيّداً بمثل هذه البراهين فيتبعهم في كفرهم .

واستعرض الغزّالي طرق المعرفة فوجدها أربعاً ، أو خمساً على الاصح . أما «التقليد» (أخذ الرأي واحداً عن واحد سبقه) فكان الغزّالي قد رفضه ثم توقّف برهة في الدين الذي كان قد أخذه تقليداً عن أبويه .

ثم قال (المنقذ ١٦) : «وانحصرت أصناف الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربع فرق : المتكلّمين (الذين يحكمون بالرأي على غير نهج مقنّن ضرورةً) والباطنية (القائلين بأخذ العلم والمعارف عن الامام المعصوم) والفلاسفة (الذين يَعْرِفون من طريق المنطق والبرهان) والصوفية (الذين يعرفون بالكشف والمشاهدة) . وقد ردّ الغزّالي جميع هذه الطرق الا طريق الصوفية .

الشّك واليقين

يذكر الغزّاليّ أنه شعر بوطأة المرض (المنقذ ٦٤) في رجب سنة ٤٨٨ (تموز — يوليو ١٠٩٥) ، ولا ريب في أن ذلك المرض كان قد بدأ فيه فعلاً قبل ثلاث سنوات على الاقل . ويقول لنا الغزّاليّ (المنقذ ٥ — ٩) إنّه كان من قبلِ أن يبلغ العشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكّ في صحة اعتناق الدين بالتقليد ويحاول أن يصل الى حقائق الامور فلا يستقيم له على حقائقها برهان ولا دليل . على أن الازمة الحقيقية التي مرّ بها الغزّالي جاءت مع مرضه (راجع المنقذ ١٣) . ومع أننا نجيز أن يكون بين مرضه وبين شكّه صلةٌ وثيقة ، فاننا نعتقد أن كثيراً من التخريج المنطقي لدخوله في الشك وخروجه منه الى اليقين كان نتاج فترة متأخرة من فترات صحته ، لأن الغزّاليّ يروي لنا قصة مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربعَ عَشْرَةَ سَنَةً من اشتداد وطأة المرض عليه . ثم اننا ندرك منذ مطلع كتاب المنقذ أن الغزالي عازم على أن يصل الى الصوفية ،

من قبل أن يبدأ بحكاية قصّة الشك .

مرض الغزّاليّ : نطاقه وآثاره

بالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف .

ومع أن معنى الغنَظ [١] أو الكنَظ [٢] هو الهمّ اللازم ؛ أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرْب ثم يُفلت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة [٣] . ولكن صديقي الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصي للأمراض العصبية ، لفت نظري إلى جملة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » [٤] هي : « ... واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مبتلاة بالغنظ والدرد ، ومع ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرهامملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حيضها محتبساً .. » .

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً [٥] يتسم بالقلق والسويداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل وراثي . وربما ظهر أو قوي في زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نكسية ، في الأكثر . غير أنه في العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه

---

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللغة .

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook of the Practice of Medicine, ed. by F. W. Price, Oxford Medical Publications, London 1947, 1884 ff. ; Clinical Psychiatry by W. Mayer-Gross, E. Slater and M. Roth, London 1945, 196, 198.

الحِقبة عندهن بسن اليأس . ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة ، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاءه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة . ثم ليس من الضروري أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء ، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة او حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابه خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

في أوائل هذا المرض ، أو في الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة ويتشتت الفكر ، ويفقد المريض لذة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بَذْلَ الجُهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادي ؛ ثم تُلِحُّ على المريض ذكريات الماضي وتتجسم له الأخطاء اليسيرة ، وتتبدّى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل تحسن آنيّ أو مقبل ويستولي عليه قلق شديد .

ويكون المريض في هذه الحال بطيء التفكير ثم يَعجِز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلاانقطاع ، ثم إنه يَجْبُنُ عن الجزم في الأمور التي تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه يظل في العادة ميالاً إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تنتابه الأفكار السود لكثرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية ، أو تراه يندب سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاته من العمل الصالح في ماضي حياته . وتتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سيئات بيئته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجّح بين الشك والاقتناع ، في أمور كثيرة ، مراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته

نافذه وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهـــام في الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضي والمستقبل : الأسف على الماضي والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام في المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ في تبديل شيء من اعتقاداته الخاطئة في نفسه وفي بيئته .

وتتعاظم الأوهام فتنتج في المريض مركب نقص ، فيشعر المريض في نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مهملاً في بيئته فيريد أن يبتعد عن أعين الناس . وربما خيل إليه ، في غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحتقرونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتتبع أعماله فيشيرون إليه إذا مر بهم ويتهامسون عليه ، أو يبثون عليه العيون ليتجسسوا أخباره .

ويقل نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن إنتاجه يبطىء ويقل ، فإذا أعماله العاديـــة تقتضيه في إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذي كانت تحتاج إليه في أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطىء إغفاؤه ويخف رقاده ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً في البدن أو في الفكر . وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلاً لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر خطراً مما يجب . وفي النساء يخف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زينتها . أما التوق الجنسي فيخف كثيراً .

وليس من الضروري أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة اتجاهاً دينياً في سلوكه ، ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد في غير موضعه .

قصّة الشكّ واليقين عند الغزّاليّ

على أن قصة الشك واليقين عند الغزّالي قصة بارعة تنكشف عن عبقرية صحيحة ، سواءٌ أكانت تلك القصة حكايةَ حالٍ تاريخيةً أو كانت مسرحيّة فنّية . قال الغزالي (المنقذ ٧ — ٩) :

« وقد كان التعطش الى دَرْكِ حقائق الامور دأبي ودَيْدني ، من اول أمري ورَيْعان عمري ، غريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي ، لا باختياري وحيلتي ؛ حتى انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهدٍ بسن الصبا : اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصّر ، وصبيان اليهود لا نشوءَ لهم الا على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المَرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على فطرة الاسلام ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه .

« فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الآباء والاستاذين و (الى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلُها تلقيناتٌ ؛ وفي تمييز الحق من الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولاً ، إنما مطلبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثُعباناً لم يورثْ ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ؛ فلو قال لي قائل : بل الثلاثة (أكثر) ، بدليل اني أقلب هذه العصا ثعباناً — وقلبها ، وشاهدّت ذلك منه — لم أشكّ بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجبُ من كيفية قدرته عليه . فأما الشك في ما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقّنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . وكل علمٍ لا امان معه فليس بعلم يقينيّ ».

فقدان الثقة بالمقاييس المألوفة

ويتابع الغزّالي الكلام في علوم نفسه وفي فُقدان ثقته بالمقاييس المألوفة فيقول (المنقذ ١٠ – ١٢):

« ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) الا في الحِسيّات والضروريات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس لا مطمعَ في اقتباس المشكلات الا من الجليّات وهي الحِسيّات والضروريات. فلا بد (اذن) من إحكام (هذه) اولاً لأتيقّن (إذا كانت) ثقتي بالمحسوسات واماني من الغلط في الضروريات من جنس اماني الذي كان قبلُ في التقليديات، ومن جنس امان اكثر الخلق في النظريات، ام هو امانٌ محقق ...

« فأقبلت بجِدّ بليغ أتأمّل المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكن أن أشكّك نفسي فيها ؟ فانتهي بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضاً. واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك دُفعة وبغتة بل على التدريج ذَرّةً ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الادلّةُ الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار. هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ باحكامه ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته.

« فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا العشرةُ اكثر من الثلاثة ؛ والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً (في وقت واحد). فقالت المحسوسات: بم تأمن ان

تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذّبني . ولولا حاكمُ العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخرَ اذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته » .

رجوعه الى الصوفية

ولما فقد الغزّاليّ الثقة بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل) لم يبق له سبيل الى طلب اليقين . أما اذا كان هنالك يقين ، فيجب أن يسقط هذا اليقين عليه من غير طلب له ومن غير شعور بمصدره (قبل أن يسقط عليه) . وهذا هو الذي اتفق للغزّالي . ثم استمرّ الغزّالي في وصف رجوعه الى اليقين فقال (المنقذ (١٢ — ١٤) :

« فتوقّفتِ النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيّدت إشكالها بالمنام وقالت : اما تَراكَ تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع مُتخيَّلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتِك بحسّ او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك هذه ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة (جديدة) تكون نسبتها الى يقَظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردتَّ تلك الحالة تيقّنت ان جميع ما توهّمته بعقلك خيالاتٌ لا حاصل لها ، او لعلّ تلك الحالة ما يدّعي الصوفية أنها حالتهم : اذ يزْعُمون انهم يشاهدون — اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسّهم — احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نِيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر انقدحت (اي ثبتت هذه الخواطر المشكّكة) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يمكن دفعه

(دفعة ذلك الشك) الا بالدليل . ولم يمكن نصْبُ الدليل الا من تركيب العلوم الاولية ، فاذا لم تكن (تلك العلوم الاولية) مُسلَّمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة ، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمْنٍ ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » .

حقائق هذا النص :

أ) قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واثقين من المقياس الذي نقيسه به .

ب) إننا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكنّ جهلنا بمثل هذا المقياس ليس دليلاً على فقدانه .

ج) اذا فقد الانسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه اقامة الدليل على صحة الامور ، فيبقى في الاضطراب والحيْرة . ومن المحال أن يعود الانسان الى ما كان قد أنكره فيجعله مقياساً من جديد .

د) ان النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتى تصبح مستعدّة لتقبّلِ مقياس جديد .

هـ) ان اليقين عاد الى الغزّالي بنور قذفه الله في قلبه من حيث لا يدري .

و) ان هذا النور المقذوف في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزّاليّ الثقة بها) ؛ والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ؛ والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .

ان للضروريات العقلية نطاقها الذي تَصِحّ أحكامها فيه (كقواعد الهندسة فانها تصح بالعقل ولا تصح بالحسّ) . وكذلك للحس نطاقُه الذي تصحّ أحكامه فيه (فنحن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الارض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين سنتيمتراً في رأي العين . وهذا صحيح بالاضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق

القوانين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا الا بهذا الحجم) .
وكذلك الدين فان له نطاقَه الذي تَصِحّ فيه أحكامه المأخوذة بالوحي .
قد تصحّ أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ،
ولكنّها لا تجب علينا ولا تُقبل الا من طريق الشرع (بالوحي من الله على
لسان نبيّ) »

(٢) الرياضيّات (المنقذ ٢٧ — ٢٩) :

« ليس يتعلّق شيء منها (من الرياضيات) بالامور الدينية نفياً وإثباتاً ،
بل هي أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتّها بعد فهمها » . ولكنّ لها آفتين :
يرى المتعلّم الناشيء صحّة براهين الفلاسفة في الرياضيات فيظنّ أن براهينهم
في سائر علومهم (في الالهيات مثلاً) صحيحة أيضاً فيتبعهم في الالهيّات
فيكفر . أما الآفة الثانية فنشأت من صديق للاسلام جاهل ظنّ أن الدين ينبغي
أن يُنصر بانكار كلّ علم منسوب الى الفلاسفة حتى حساب الخسوف والكسوف
فيظن الشبّان أن قول هذا الرجل الفقيه هو قول الدين ، فينفرون من الدين نفسه .

(٣) الطبيعيّات (المنقذ ٣١ — ٣٢) :

والطبيعيات هي البحث في الاجسام المفردة والمركّبة كالمعادن والنبات
والحيوان . ومن الطبيعيّات أيضاً علم الطب . والغزّاليّ يرى أنه لا شيء من
ذلك مخالف للدين الا أمر واحد هو قول الفلاسفة بالسببية المادية ، بينما هو
يرى أن مظاهر الطبيعة كلّها مسخّرة لله ، وأن شفاء الامراض يكون بارادة
الله لا بالأثر الطبيعيّ الذي يحدثه الدواء في جسم المريض .

(٤) الالهيات خاصّة

وجّه الغزّالي جميع اهتمامه الى الالهيّات لأنها هي التي توجب ايماناً أو
كفراً في الدنيا ، وفوزاً أو خسراناً في الآخرة . ورأيُ الغزّاليّ في الالهيات
هو رأي الاشعرية ، رأي أهل السنة والجماعة ، رأي الدين . وكلّ ما تنطوي
عليه الالهيّات راجع عند الغزّاليّ الى الله وحدَه .

(أ) ان الله موجود ؛ ولا علّة لوجوده ، بل هو علّة كل شيء . ووجوده

معروف بالعقل لأنه سبب كلّ شيء ، ولا يمكن أن يكون في الوجود شيء بلا سبب . وبما أن الاسباب لا يجوز أن ترتقي بلا نهاية ، فقد وجب أن تقف عند علة أولى هي الله . ثم ان وجود الله معروف من طريق الوحي . والله واحد لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود اثنان لا علة لهما .

والله ذات وله صفات كلّها قديمة ؛ ولكن بعضها غير زائدة على الذات كالازلية والوحدانية ، وبعضها زائدة على الذات وهي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالق العالم من العدم ، خلَق مادته وصورته ، وخلق جميع ما فيه ، باختياره وارادته . والزمان من جملة العالم خلقه الله أيضاً . واللهُ قادر لا يُعْجِزه شيء . وهو عالم بكلّ شيء من الكلّيّات والجزئيات يَعْلمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ؛ وهو أيضاً مريد يفعل ما يشاء ، ولا يَجِبُ عليه أن يراعيَ مصلحة خلقه ، اذ هم ملكه ان شاء أنعم عليهم وغفر لهم وان شاء أتعسهم وعذّبهم ولا يُسأل عمّا يفعل . والله مَرئيّ يوم القيامة .

(ب) والملائكة حق ؛ واللوح المحفوظ حق ، وجميع الكائنات ثابتة (مدوّنة) فيه ، ومنه يَعْرِف الانبياء الغيب وينزل اليهم الوحي (تهافت الفلاسفة ٢٦٠ — ٢٦١) .

(ج) والنبوّة حق من عند الله ؛ والله يُطلع الانبياء على اسرار السموات والارض وعلى الغيب (تهافت الفلاسفة ٢٥٢ ، ٢٦٠ — ٢٦١) . وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعريفهم الخيرَ .

(د) والانبياء مؤيّدون بالمعجزات (تهافت ١٣١) الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حيّة (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشقّ القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) ، وذلك كلّه غير مستبعَد ، بل هو ثابت (راجع تهافت ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها ، ٢٩١ ، ٣٧٠) .

(د) وأنكر الغزّاليّ السببية ليفسح مجالاً للمعجزة .

يرى الغزّالي أن السببيّة تناقض القضاء والقدر . ثم ان اقتران حادثتين أو تعاقبهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسبّبة عن الاولى ، مثل : الشرب والريّ والأكل والشبع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحتراق الاجسام . وأما ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلما سبق من تقدير الله لخلقها على التعاون . فان الله يشفي المريض اذا أراد له الشفاء ، وما الدواء الا وسيلة أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حكمة لخلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفى » . فالله وحده هو مسبّب الحوادث كلّها ، وليس للسبب الظاهر تأثير ، فان النار قد تلاقي القطن فلا يحترق القطن ؛ وقد ينقلب القطن رَماداً محترقاً من غير أن تمسّه النار (تهافت ٢٧٧ — ٢٧٨) .

وينسب الغزّالي المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (تهافت ٢٩١ ، ٣٦٦) : فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار **في أقرب زمان** حتى يستعدّ (جسمٌ ما) لقبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها **وينتهض ذلك معجزة** ، كانقلاب العصا حية [1] والقاء ابراهيم في النار من غير أن يحترق ابراهيم (تهافت ٢٧٧ — ٢٩٦) . على أن الخرق للعادة (المعجزات) ليس دائماً دليلاً يقينياً على النبوّة ، فقد يكون سحراً وتخييلاً (المنقذ ٧٩) .

النفس

يقول الفلاسفة ان النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولهم على ذلك ادلّة (راجع الكلام على ذلك عند ابن سينا ، ص ٤١٨) .

والغزّالي لا ينكر ذلك ولكنّه يقول ان البراهين التي يقدّمها الفلاسفة على

(١) يتفق أن تطمر عصا في الأرض فتتحلل بالرطوبة . وتقع قرب العصا المطمورة حبة قمح لتنبت وتنمو وتتغذى من عناصر تلك العصا . ويأتي عصفور فيأكل من حب سنبلة القمح . ويتفق أن تأكل حية هذا العصفور فيتحول في بدنها دماً فمنياً تلقح به بويضة من حية أخرى . وتضع الحية الأخرى البيضة ، ثم تنقف البيضة عن فرخ حية . وهكذا تكون العصا أو جزيئة من العصا قد تحولت حية . فاذا كان تحول العصا حية ممكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً : فما المانع من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية !

ذلك فاسدة . وفي ما يلي موجز لعدد من أدلّة الفلاسفة مع ردّ الغزّاليّ عليها (تهافت ٢٩٧ – ٢٣٢) :

* الفلاسفة : العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالِمَ ذلك الجزءُ دون سائر اجزاء الانسان . والانسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص .

الغزّاليّ : هذا هَوَس ، فان (الانسان) يسمّى مبصراً وسامعاً وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به . وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوّز كما يقال فلان في بغداد ، وان كان هو في جزء من بغداد لا في جملتها . ولكنه يضاف الى الجملة .

* الفلاسفة : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية لما كان يعقل نفسه (ان البصر الذي هو بالعين يرى غيره ولا يرى نفسه) . وبما أن العقل يعقل نفسه ، فانه من أجل ذلك ليس في آلة جسمانية .

الغزّاليّ : إن الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون أبصاراً لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً لنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز . ثم اذا سلّمنا بأن الحواس الجسمانية عامة يمكن الا تدركَ نفسها أو لا تدركَ ما يدركه غيرها (العين لا تدرك ما تدركه الاذن) فلا يبعد أن يكون في الحواسّ الجسمانية ما يسمى عقلاً ثم يخالف سائر الحواس في ان تدرك (تلك الحاسة التي تسمى عقلاً) نفسها .

* الفلاسفة : القوى الداركة بآلات جسمانية يَعْرِض لها من المواظبة على العمل بإدامة الادراك كَلالٌ ... ربما أضعفها او أفسدها جملة . والامر في القوة العقلية بالعكس ؛ فان ادامتها للنظر في المعقولات لا يتعبها ، بل ربما زادها قوة .

اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنةً فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى . والقوة العقلية في

أكثر الاحيان انما تقوى بعد ذلك .

الغزّاليّ : ان لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرة لا تنحصر ؛ وقد يقوى بعض تلك القوى في أول العمر ، وقد يقوى بعضها في أوسط العمر أو في آخره ؛ وأمر العقل كذلك/ وهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرُدّ هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يُبْنى عليها علم موثوق به لأن جهاتِ الاحتمال في ما تزيد به تلك القــوى او تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينــاً .

المسائل الثلاث

لما حصر الغزّاليّ قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألة (راجع فوق ، ص ٤٨٨) لم يجعلها كلّها على مستوى واحد من المخالفة للدين ، بل قسمها قسمين : قسماً يتألّف من سَبْعَ عَشْرَةَ مسألةً تبدّعُ (تجعل القائل بها مبتدعاً ، فاسقاً ، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النجوم مطّلعة على الغيب ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ؛ ثم ثلاثَ مسائلَ تكفّر ، هي :

القول بقدم العالم :

قال ارسطو بقدم المادّة ، وأن العالم أزلي قديم . ثم قال الاسكندرانيون — وتابعهم على قولهم المعتزلة ونفر من فلاسفة الاسلام — أن العالم محدث (لأن الله علّة ايجاده) ولكنّه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخٍ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلّهم متأخّر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخّراً عنه بالزمن) .

أما الغزّالي فلزم جانب الدين وقال : العالم حادث مخلوق خلقه الله من العدم باختياره وارادته ، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها . والله خلق الزمان والحركات أيضاً (تهافت ٣٥ — ٣٦ ، ٢١٧) . وليس العالم أزليــاً (قديماً) : ولكنّ الله يستطيع أن يبقيَ العالم الى الابد ، اذا شاء ويستطيع أن يُفْنيَه اذا شاء (تهافت ٨١) .

وأنكر الغزّاليّ الفيض وقال ان افتراض الفلاسفة أنه لا يصدر عن الواحد الا واحد (راجع فوق ، ص ٤١٥) افتراض خاطىء. اننا اذا قبلنا ذلك فيجب ألاّ يصدُرَ عن كل واحد الا واحد ، فيكون كلّ ما في العالم حينئذ آحاداً متسلسلة متشابهة (تهافت ١١٠).

وتتلخّص براهين الفلاسفة على قِدَمِ العالم في أمور : منها «أنه لا يجوز أن يصدر مُحْدَث عن قديم بلا مُرجّح» (ان الله سبب وجود العالم ، ولا يعقل أن يتأخّر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبّب متلازمان). والمفهوم بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات. ثم اذا كان العالم ممكن الوجود ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل ممكن الوجود. ولذلك وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكن الوجود). ولا يُعقل أن يكون العالم ممكن الوجود ثم يمر وقت قبل أن يوجد (لأي الشيء لا يكون ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد).

وردّ الغزّالي على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أراد وجود العالم منذ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يوجد هذا العالم بعد زمن معيّن. ثم ان القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ؛ ولكن هذه الاشياء لم توجد كلّها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر جميع آبائه وأجداده على النهج الطبيعي ؛ وهكذا نستطيع أن نقول : ان الله القديم قد خلق طفلاً حادثاً).

القول بأن الله يعلم الكلّيّات ولا يعلم الجزئيّات :

قال الفلاسفة إن الاول (الله) لا يعلم الا نفسه. وقال بعضهم إن الله يعلم الكلّيّات أيضاً ويعلم الجزئيّات بنوع كلّيّ ، نتيجة لعلمه بالكلّيّات (راجع تهافت ٢٢٣).

وبراهين الفلاسفة «على ان الله لا يعرف الجزئيات أن الجزئيّات حوادث جارية مُحْدَثة متوالية في الزمن ، فاذا جاز أن يعرف الله الجزئيّات وجب

أن يطرأ عليه تغيير كلّما حدث حادث (يعلم ذلك الحادث بعد أن كان لا يعلمه)؛ وأن يكون الله مسخّراً (مجبراً مضطرّاً) ليعلم كل حادث، ولا يليق ذلك بالله. ثم ان الله قديم فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث.

ووافق الغزّاليّ الفلاسفة على أن الله يعلم الكليّات وخالفهم في انكارهم معرفة الله للجزئيات، ثم نقض أدلّتهم فقال: ليس من الضروري أن يطرأ على الله تغيير اذا علم الجزئيات، لأن علمه بها قبل أن توجد وفي حال وجودها وبعد وجودها واحد؛ ثم لو أن تغييراً طرأ على الله في علمه للجزئيات، فان ذلك التغيير لا ينقص منه شيئاً؛ وأما القول بأن الله سيكون مسخّراً اذا كان يعلم جميع الحوادث، فالرد عليه عند الغزّاليّ أن الفلاسفة يَزْعُمون أن العالم قد وجد عن الله بالضرورة (فالله كان مسخّراً عندهم في ايجاد العالم). أما في القول بأنه لا يصدر حادث عن قديم فيجوز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم (قبل حدوثها) وان يكون منذ الازل قد قدّر وجودها في الزمن الذي وجدت فيه فعلاً.

انكار حشر الابدان:

قال الفلاسفة ان النفس مخالفة للبدن، ولذلك تبقى بعده بقاء سرمدياً في نعيم أو شقاء. أما الجسم فانه ينعدم (تتبدّل صورته) ثم لا يعود لأن المعدوم لا يعود.

يوافق الغزّاليّ الفلاسفةَ في أن النفس تبقى بعد الموت في سعادة روحانية؛ ولكنّه يخالفهم في أمرين: في أنهم يدّعون أنهم عرفوا ذلك من طريق العقل (بينما الطريق الصحيح لمعرفة ذلك هو طريق الشرع)؛ ثم في انكارهم لحشر الاجساد وانكار الجنة والنار الجسمانيتين (تهافت ٣٥٤ – ٣٥٥). ثم يقول فما المانع من الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية؟

(ز) أما السياسات التي تدور على مصالح الناس المتعلّقة بالأمور الدنيوية السلطانية فقد أخذها الفلاسفة، فيما يرى الغزّاليّ (المنقذ ٣٥ – ٣٦) «من كتب الله المنزلة على الانبياء والحِكَم المأثورة عن سلف الاولياء».

(ح) وأما علم الاخلاق الذي « يَرْجِع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها » فقد أخذه الفلاسفة من كلام الصوفية (المنقذ ٣٦).

والغزّالي يوافق الفلاسفة على أن اللذات العقليةَ الاخروية أفضلُ من اللذّات الحسيّة الدنيوية ، وعلى أن العمل والعبادة ضروريان لزكاة النفس (طهارتها وتهذيبها). ويوافقهم أيضاً في أن كل فضيلة انما هي توسّط بين طرفين متقابلين (راجع فوق ، ص ١٠٥). ولكنه يعلق على ذلك كلّه فيقول : « وعلم الاخلاق طويل ؛ والشريعة بالغت في تفصيلها (تفصيل الاخلاق) ، ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل ، حتى لا يتبّع الانسان هواه ... بل (يجب أن) يقلّد الشرع فيُقدمَ ويُحجم باشارة الشرع لا باختياره هو فتتهذّب بذلك أخلاقه » (تهافت ٣٥٢ — ٣٥٣).

ان من كانت بصيرته نافذةً لم تَخْفَ عليه عيوب نفسه . ولكنّ أكثرَ الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم (لغلبة هواهم على عقلهم) ، فمن أراد أن يعرف عيوب نفسه (ليصلحها) فله أربع طرق : أن يَجْلِسَ بين يديْ شيخ بصير بعيوب النفس ثم يحكّمه في نفسه ويتّبع اشارته (كحال المريد مع شيخه والتلميذ مع أستاذه) ؛ أو أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديّنا ينبّهه على عيوبه ؛ أو أن يتعرّف الى عيوب نفسه مع ألسنة أعدائه ؛ أو أن يخالط الناس ، فما رآه منهم حسناً فليعمل مثله ، وما رآه سيّئاً فليَجْتَنِبْهُ .

التصوف عند الغزالي

توّج الغزّالي حياته الفكرية والعملية بالرجوع الى التصوّف رغبة في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع أن يصل اليه من طريق آخر . وكان تصوّف الغزّالي معتدلاً يقوم على التمسّك بشعائر الاسلام والقيام بالعبادات على منهاج الزاهدين من السلف ؛ ثم على الخشوع في القلب وقطع العلائق الدنيوية بأن يترك الانسان ما لا يعنيه من الامور العامّة ؛ ثم على التواضع للناس عامة وخدمة الفقراء خاصة ؛ ثم على السلوك في الحياة العادية (الطعام واللباس والزواج والصداقة

وطلب العلم) سلوكاً صوفياً . وكانت الغاية من ذلك كلّه أن ينال الانسان رضى الله في الدنيا حتى ينجوَ في الآخرة من عذاب النار .

ودوّن الغزّالي آراءَه في التصوّف في كتاب « الاحياء » وجمع بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحات الصوفية في عباراتهم ، فصار التصوّف في الاسلام علماً مدوّناً ، بعد أن كان عبادة فقط ، يتلقّى المتصوّفون أحكامها وآدابها بالرواية : يأخذها كل مريدٍ عن شيخه (راجع المقدمة ٨٦٦) .

نصوص من الاحياء تتعلق بالصوفية

التوكّل والتوحيد :

« التوحيد أصل التوكل وهو من علم المكاشفة . ثم ان التوحيد باب من ابواب الايمان ، وهو على اربع مراتب : أولها وأدناها ان يقول الانسان بلسانه: لا إلهَ الا اللهُ وقلبه غافل عنه (عن الله) او منكر له كتوحيد المنافقين . والثانية ان يصدّق بمعنى اللفظ قلبُهُ كما صدّق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العامة . والثالثة ان يشاهد ذلك (ان يدرك وحدانية الله) بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ؛ وذلك بأن يرى (الصوفي) أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة ألاّ يرى في الوجود الا واحداً ، وتلك مشاهدة الصدّيقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى الا واحداً فلا يرى نفسه ؛ وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى انه غني عن نفسه و (عن) الخلق . و (هذا) الرابع موحّد بمعنى انه لم يُحْضِرْ في شهوده غيرَ الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد .

والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبيد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحده وان يرقى في خطوة اخرى بأن ينسى حاجاته واحواله ويوقن بأن الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الام بحال ولدها الرضيع . ثم

هنالك أعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بين يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميْت بين يَدي الغاسل » .

غير أن التوكل لا يَعْني ترك العمل ، فعلى المرء ان يتداوى من المرض مثلاً ولكن مع الاعتقاد بالامور التالية :

١ — بأن التداويَ طاعة لله الذي أنزل الداء والدواء وأمَرَ بالتداوي .

٢ — يجب أن يوقن في قلبه أنّ الشافي الحقيقي هو الله وحده .

٣ — يجب الاّ يشكوَ مرضه .

السّماع والوجد (أثر الموسيقى والرقص في النفس) :

ان القلوب طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ؛ ولا سبيل الى استثارة خفاياها إلا بقوادح السّماع ، ولا منفذ للقلوب الا من دهليز الاسماع . والسّماع يُثمر حالة في القلب تسمي الوجدَ . ويُثمر الوجدُ تحريك الاطراف بحركة غير موزونة تسمى الاضطراب ، أو بحركة موزونة تسمى التصفيق والرقص (ولا بد لحصول الوجد من فهم الكلمات التّي تُغنّى فهماً صحيحاً او فهماً متوَهّماً) . ويُشترط في إباحة السّماع ان يكون السامع قد جاوز غرة الشباب او تَهذب تَهذيباً نُزعت به الشهوة من قلبه . واول درجة السماع فهمُ المسموع وتنزيله على معنى يقع للسامعِ . ثم يُثمر الفهمُ الوجدَ ، ويثمر الوجدُ الحركةَ بالجوارح .

والوجد المتكلّف يسمّى تواجداً . والتواجد قسمان : مذموم يقصد منه الرياء واظهار الاحوال الشريفة مع الافلاس منها ، ومحمود وهو التوصّل الى استدعاء الاحوال الشريفة واجتلابها بالحيلة . ومن أسباب التواجد السماع ومجالسة الصالحين والخائفين (على انّ تكرار الصوت الواحد أو المعنى الواحد يُفْقده تأثيرَه في النفس) .

الالهام والتعلّم (الاحياء ٣ : ١٨ ، ١٩) :

اعلم ان العلوم التّي ليست ضرورية — وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال — تختلف الحال في حصولها فتارة تَهجم على القلب كأنّه أُلقيت فيه

من حيث لا يُدرى ، وتارة تُكتسب بطرق الاستدلال والتعلم . فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً : والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ، والى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة المَلَك (واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونَفْثاً في الرُوع ؛ والثاني يسمى وحياً ، وتختص به الانبياء . والاول يُختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله — وهو المكتسب بطريق الاستدلال — يختص به العلماء ...

فاذا علمت هذا فاعلم ان مَيْل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يَحْرِصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنّفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها والاقبال بكُنه الهمّة على الله تعالى . ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولِّيَ لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .

الحب الالهي :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آياتٍ وأحاديثَ كثار . والمحبة لا تكون الا بعد معرفةٍ وادراكٍ . والحب لا يقتصر على المُدرَكات بالحواسّ الخمس ، بل يكون أيضاً بالحاسّة السادسة وبالعقل وبالقلب وبالنور الذي يقذفه الله في القلب او بما شئت ان تُسَمّيَه من العبارات الدّالّة على البصيرة الباطنة .

« وللمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييس خاصة بنوعه ، (فمقاييس الجَمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) . وجميع الناس والموجودات الاخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميّزها في اعيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوبَ الا الله ، ولا مستحقّ للمحبة غيره . وكل ما نحبه

نحن من الموجودات فإننا نحبه لاننا نحب اصله ومُوجدَه . وبما ان الله موجد كل شيء فاذا احببناه احببنا كل من أوجده هو ، فأحببنا بذلك جميع الموجودات. وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وان الذي يحبّ الله ليُؤثِرُ لَذّةَ حبهِ على كل لذة اخرى ، لأن اللذات الباطنة اغلب على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المُدْرَكة بالحواس الخمس . أمّا العارفون الذين بلغ كمالُهم الباطني منتهاه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنيئة كالطعام والشراب واللعب بالصولجان والوِقاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجاه والرئاسة وسواهما » .

إعجاب الغزالي بالتصوّف وبالمتصوفين

وتحدّث الغزّالي عن خصائص التصوّف والمتصوّفين فقال (المنقذ ٥٨ وما بعدها) : « وعلمت أن طريقتهم انما تَتِمّ بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخلية القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتحليته بذكره . وكان العلم أيسر من العمل . ثم ظهر لي أن اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن احصاوُها واستقصاوُها . والقدر الذي اذكره لِيُنتفَع به : اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ؛ وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق . وان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ؛ ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ،

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى قرب يكاد يتخيل منه طائفةٌ الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول .

للتوسّع والمطالعة :

— مقاصد الفلاسفة .
— تهافت الفلاسفة .
— المنقذ من الضلال
— الاقتصاد في الاعتقاد .
— إلجام العوامّ عن علم الكلام .
— احياء علوم الدين .
— الرسالة اللدنية .
— ميزان العمل .
— أيها الولد .
— الغزالي : حياته ومصنفاته ، تأليف محمد رضا ، القاهرة ١٩٢٤ م .
— سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، تأليف عبد الكريم عثمان ، دمشق ١٩٦١ م .
— أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، القاهرة (المجلس الاعلى لرعاية الفنون ...) ١٩٦٢ م .
— الغزالي ، تأليف أحمد فريد الرفاعي ، القاهرة (دار المأمون) ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م .
— الغزّالي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٤٥ م .
— الغزّالي فقيها وفيلسوفاً ومتصوّفاً ، تأليف حسن أمين ، بغداد (مطبعة الارشاد) ١٩٦٣ م .

ـ الغزّالي ، تأليف كارا دفو (نقله عادل زعيتر) ، القاهرة (البابي) ١٩٥٩ م .
ـ تفكير الغزّالي الفلسفي ، تأليف عبد الدائم أبي العطا البقري ، مصر ١٩٥٠ م .
ـ ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزّالي ، تأليف علي البلهوان ، القاهرة (منشورات المباحث) بلا تاريخ .
ـ الحقيقة في نظر الغزالي ، تأليف سليمان دنيا ، القاهرة (احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ م .
ـ الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، القاهرة (مكتبة وهبة) ١٩٦٣ م .
ـ الغزالي والتصوّف الاسلامي ، تأليف أحمد الشرباصي ، القاهرة (دار الهلال) بلا تاريخ .
ـ مع الغزالي في المنقذ ، تأليف أبي بكر عبد الرازق ، مصر ١٩٤٩ م .
ـ اعترافات الغزالي أو كيف أرّخ الغزالي لنفسه ، تأليف عبد الدائم البقري ، مصر ١٩٤٣ م .
ـ الاخلاق عند الغزالي ، تأليف زكي مبارك ، مصر (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٤ م .

التصوّف المُتَطرّف

من خصائص التصوّف المتطرّف الشطحُ ، وهو المجيء بألفاظ يخالف ظاهرُه ظاهرَ الشرع كقول البسطامي : « أنا الحق ! »، ومنها التساهل في العبادات وسائر أوامر الشرع ، والتظاهر أحياناً بالمعاصي . ومنها تطلّب التأويلات الفلسفية والباطنية للعقائد وللعبادات أيضاً . ومنها الاتّجاهات السياسية المضرّة بالجماعة الاسلامية . ومنها القيام بالشعبذات .

ولقد مرّ بنا طَرَفٌ من ذلك عند الكلام على ذي النون المصري وأبي يزيدَ البسطامي وأبي منصورٍ الحلاّج .

فمن المتطرّفين في التصوّف أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني (ت ٤٤٠ ه = ١٠٤٩ م) الذي أوغل في القول بوحدة الوجود ، ثم لم يكن كبير الاحتفال بالاديان : لا بالاسلام منها ولا بغير الاسلام .

ومنهم عبدالقادر الجيلاني البغدادي الدار (ت ٥٦١ ه = ١١٦٧ م) ، واليه تنتسب الطريقة القادرية .

كان الجيلاني فقيهاً كبيراً وزاهداً مشهوراً ذا شخصية واضحة بارزة مترفّعاً عن أهل الدنيا تُنسب اليه الكرامات الخارقة : زعموا أنه كان يسير في الهواء وعلى رؤوس الناس ، وأنه كان يخاطب الجن ويهديهم . ومن أقواله : « متى ذكرتَه (متى ذكرتَ الله) فأنت محبّ ، ومتى سمعت بذكره فأنت محبوب .. وما دمت نرى الخلق فلا ترى نفسك ، وما دمت ترى نفسك فلا ترى ربّك » .

ورَوَوْا عن الشيخ أبي محمد ماجدٍ الكردي العراقي (ت ٥٦١ ه) أنه

كان اذا تحرّك فيه الاشتياق (الاتّجاه نحو الله) أضاء نورٌ ما بين السماء والارض فيباهي به اللهُ عزّ وجل ملائكتَه ! وزعموا أن أحد الصوفية أراد الحج فأعطاه الشيخُ ماجدٌ ركوته (إناءه الذي كان يشرب فيه) فكان ذلك الصوفيّ ، منذ غادر العراق الى أن عاد اليه ، يتوضّأ من تلك الركوة ماء مالحاً ويشرب ماء حلواً ، ويشرب منها أيضاً لبناً وعسلاً وسَويقاً (ماء الشعير) أحلى من السكّر .

وقال ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) إن الانسان ذا الفطرة الفائقة يصل من طريق التصوّف العقلي الى معرفة الله والى حقائق الدين ، وأنه يعرف ذلك كلّه خيراً مما يعرفه المتديّن الذي يتلقى علومه عن نبي مرسل .

ومن المتطرّفين جداً شهاب الدين بن حَبَش السُهروردي المعروف بالمقتول أو بالحكيم المقتول ، كان صوفياً وفيلسوفاً مشّاءً مَعَ تأثّرٍ واضح بالمذهب الاسكندراني وبرسائل اخوان الصفا . وهو من القائلين بالاشراق ، وله أتباع اسمهم الاشراقيون وطريقة اسمها نور بخشية .

وللسهروردي من الكتب كهياكل النور ، كحكمة الاشراق ثم رسالة الغربة الغريبة . ويقول السهروردي في هياكل النور (ص ١٢ — ٢٧ ، ٣٩) : « ان الله نور ، بل هو نور الأنوار » . كما نلمح في هذا الكتاب قولاً بالهين اثنين : نور وظلمة ، وخير وشر ، واله كامل واله ناقص .

ومنهم محيي الدين بن عربي وعمر بن الفارض . ومع أن ابن عربي أندلسي الاصل ، فان آراءه وكتبه المهمة نتاج المشرق .

للتوسّع والمطالعة

— هياكل النور لشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي ، مصر ١٣٣٥ هـ .

— عوارف المعارف لشهاب الدين أبي حفص عمر بن محمّد السهروردي (على هامش احياء علوم الدين للغزّالي) .

– تلبيس ابليس لابن الجوزي ، القاهرة ١٣٦٨ هـ .
– مصرع التصوّف لبرهان الدين البقاعي (تحقيق عبد الرحمن الوكيل) القاهرة ١٣٧٢ هـ – ١٩٥٣ م .
– الباعث على انكار البدع والحوادث لعبدالرحمن بن اسماعيل أبي شامة (نشره محمد فؤاد منقارة) ، القاهرة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م .
– الحبّ الآلهي في التصوّف الاسلامي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٦٠ م .
– التصوّف عند العرب ، تأليف جبور عبد النور ، بيروت ١٩٣٨ م .
– التصوّف الاسلامي ، تأليف ألبير نادر ، بيروت ١٩٦٠ م .
– التصوّف المقارن ، تأليف محمّد غلاب ، القاهرة ١٩٥٦ م .
– الفقه والتصوّف ، تأليف عبد الحميد الزهراوي ، القاهرة ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م .
– التصوّف في نظر الاسلام ، تأليف أحمد صبري شومان ، القاهرة ١٣٦٤ هـ .
– الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٠ م .
– من تاريخ الالحاد (ترجمة عبد الرحمن بدوي) القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٥ م .
– شخصيات قلقة في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٦ م .
– شطحات صوفية ، دراسة ونشر لعبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٤٩ م .
– الملامتية والصوفية وأهل الفتوّة ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
– هذه هي الصوفية ، تأليف عبد الرحمن الوكيل ، القاهرة ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٧ م .

عُمَرُ بْنُ الفَارِض

وُلِدَ عمرُ بنُ الفارض في القاهرة (٥٧٦ هـ = ١١٨١ م) في أسرة غير فقيرة. وبدأ حياته الصوفية بالاعتكاف والتعبّد في جبل المقطّم، شرقَ القاهرة، وكان كثير العبادة يصوم الايامَ الطِوال. ثم رَحَلَ إلى الحجاز حيث مكث نحو خمسَ عشْرةَ سنة. فلما عاد الى القاهرة ازداد مكانة عند العامة والخاصة، فكان اذا مشى في المدينة ازدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعـــاء.

كان عمرُ معتدلَ القامةِ، وجهه جميل مُشرَّب بحمرة ظاهرة. وكان اذا تواجد وغلبت عليه الحالُ ازداد جمالاً ونوراً وتحدّر العرق من جسده.

وتُوفي ابن الفارض بالقاهرة سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٥ م).

غيبته ونظمه الشعر — كان ابن الفارض في غالب أوقاته دَهِشاً شاخص البصر لا يسمع من يكلمه ولا يراه. وقد يكون — وهو على هذه الحال — واقفاً أو قاعداً او مضّجعاً او مستلقياً كالميْت لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم ولا يتحرك. وربما مر عليه في هذه الحال ايام، قيل كانت تبلغ اربعين يوماً احياناً. وبقي مرة واحداً وخمسين يوماً صائماً.

اما الشعر فكان ينظمه في اثناء تلك الغيبات: يُفيق في اثناء غيبته مرة بعد مرة فيملي ثلاثين بيتاً او اربعين او خمسين مرة واحدة.

ديوانه وخصائصه

ديوان ابن الفارض صغير الحجم ومقصور على الشعر الصوفي: في الحب والخمر. وفيه معظم تعابير الصوفية، وخصوصاً في التائية الكبرى التي

تبلغ سبعمائة وستين بيتاً . وابن الفارض هو الشاعر الصوفي الثاني بعد جلال‌الدين الرومي .

ومع أن شعر ابن الفارض ينوء بضعف كثير من التكرار والغموض والتخلخل ، ومن الاسراف في الصناعة المعنوية والصناعة اللفظية ، فانه شعر عذب أنيق في أكثر الاحيان . والرمز فيه غايةٌ في البراعة وحسن الاشارة .

وتدور أغراض ابن الفارض على الحبّ الإلهي الذي يقوم على الاتّحاد ، أي الاعتقاد بأن جميع مظاهر الوجود متساوية في الشرف والقيمة لأنها في الحقيقة تمثّل جوانب من الالوهية : ان البحر والجبل والانسان والطير والمسجد والكنيسة وبيت الاصنام والنار كلّها تمثّل الالوهية في جانب دون جانب . فشارب الخمر في الحانة والمتعبّد في بيت عبادته يفعلان فعلاً واحداً يمثّل حقيقة واحدة في مظهرين مختلفين .

والله يتبدّى لكلّ محبّ في محبوبه : فان مجنون ليلى قد أحب الله في صورة ليلى ، كما أن ليلى قد أحبّت الله في صورة قيس . وبما أن قيساً لم يحب الا الله لمّا أحب ليلى ، وكما أن ليلى لم تحب الا الله لما أحبّت قيساً ، فان قيساً قد أحب في الحقيقة نفسه ....

شرح ديوانه :

لديوان ابن الفارض شرحان مشهوران : شرح لبدرالدين الحسن بن محمد الدمشقي الصفّوريّ المشهور بالبوريني (ت ١٠٢٤ هـ = ١٦١٥ م) يقوم على اللغة والنحو والبلاغة ، ثم يتخطّى الى المعاني الصوفية . والبوريني لم يشرح التائية الكبرى . وقد كان البوريني نفسه صوفياً معتدلاً .

ثم هنالك شرح للشيخ عبد الغنيّ النابلسي (المتوفي في دمشق سنة ١١٤٣ هـ = ١٧٣١ م) . علّق النابلسي على شرح البوريني ثم أكّد المعاني الصوفية وأوغل في التفسير والتأويل . ولا غرو فلقد كان النابلسي متصوّفاً مستغرقاً .

ـ **سائق الأظعان ....** : قصيدة غزلية ذات معان صوفية معتدلة ، وهي مبنية على التغزّل بالحجاز وأهله ، منها :

سائقَ الاظعان ، يطوي البيد طي ، مُنعماً عرّجْ على كُثبان طَيّ .
وضع الآسي بصدري كفه ، قال : ما لي حيلة في ذا الهُويّ[1] !
أوعدوني ، أو عدوني ، وامطلوا ، حكمُ دِين الحبِّ دَينُ الحب لي[2] .
بل أسيئوا في الهوى أو أحسنوا ؛ كلُّ شيء حسنٌ منكم لديّ .
لم يرُق لي منزل بعد النقا ، لا ولا مستحسنٌ من بعد ميْ .
ما رأت مثلَكِ عيني حسناً ، وكمثلي بك صبّاً لم تريْ .
نسبٌ اقرب في شرع الهوى ، بيننا من نسب من أبوي .
ليت شعري هل كفى ما قد جرى ، مُذ جرى ما قد كفى من مُقلتي ؟

ـ **هو الحب ....** : قصيدة غزلية فيها إيغال وشيء من الوصول ومبدأ الاتّحاد ، منها :

هو الحب ، فاسلمْ بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مُضنىً بــه وله عقلُ[3] .
وعِش خالياً ، فالحب راحته عناً ، واوله سُقم وآخره قتل .
نصحتك علماً بالهوى ، والذي ارى ، مخالفتي ، فاختر لنفسك ما يحلو[4] .
أحِبّايَ انتم ، أحسن الدهر ام اسا ، فكونوا كما شئتم انا ذلك الخِلُّ .
وتعذيبكم عذبٌ لديّ وجَورُكم عليّ ، بما يقضي الهوى لكمُ ، عدل .
اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي يضرّكم لو كان عندكمُ الكل ؟
اذا انعمت نُعمٌ علي بنظرة فلا اسعدت سُعدي ولا اجملت جُمل[5] .

---

(١) الآسي : الطبيب . الهوي : المحب الصغير .
(٢) اوعدوني : فعل أمر من اوعد : هدد . عدوني : فعل امر من وعد . الدين : العادة . من عادة الحب ان يحكم بأن ديون الحب تمطل ولا يوفى بها .
(٣) المضنى : المريض الذي ينتكس مرة بعد مرة .
(٤) نصحتك (بأن تمتنع عن الحب)، وأري لك (ان تحب) ، فاختر من هذين ما تشاء.
(٥) اذا اولتني نعم (كناية عن الألوهية) نظرة واحدة فلا أبالي بعدها بسعدي ولا بجمل (كناية عن النساء) ولا بغيرها .

ــ **الفائية : قلبي يحدثني** : قصيدة غزلية ظاهرها بعيد جداً عن المعاني الصوفية قريب من الغزل المادي الصريح :

قلبي يحدّثني بأنك مُتلفي . روحي فداك ، عرفت ام لم تعرف .
يا أهلَ وُدّي ــ أنتمُ أملي ، ومَن ناداكمُ : يا أهلَ ودي ، فدكُفي ــ
عودوا لما كنتم عليه من الوفــا قِدْماً ، فإني ذلك الخِلّ الوفي .
وحياتكم وحياتِكم قَسَماً ، وفي عُمْري بغيرِ حياتكم لم أحلِف ،
لو أنّ روحي في يدي ووهبتُها لِمُبشري بقُدومكم لم أنصِف .
لا تحسَبوني في الهــوى مُتصنّعاً ؛ كَلَفي بكم خُلُقٌ بغــير تكلف[1].
ولقد أقولُ لمن تحرّش بالهــوى : عرّضتَ نفسَك للبلا فاستْهدف[2] ،
انتَ القتيلُ بأي مَنْ أحببتَه ، فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي[3].
قل للعَذول : « أطلتَ لومي طامعاً ؛ ليسَ الملامُ عن الهــوى مُستوقفي .
دع عنك تعنيفي وذُقْ طعمَ الهوى ، فإذا عَشِقْتَ فبعدَ ذلك عنف » .
برِح الخفاء بحبّ مَن لو في الدُجى سفرَ اللِثامَ لقلتُ: يابدرُ، اختْف[4].
وإن اكتفى غيري بطَيْف خَياله فأنا الــذي بوِصاله لا أكتفي .
وهواهُ ــ وهْوَ أليّتي ، وكفى به قسَماً أكاد أُجلّه كالمصحف[5] ــ
لو قال تِيهاً : « قف على جمر الغَضى لوقَفْتُ مُمْتثلاً ولم اتَوقف[6] ،
او كان من يرضى بخدّيَ موطئاً لوضَعْتُه ارضاً ولم أستنكف .

ــ **شربنا على ذكر الحبيب** : خمرية معانيها صوفية :

شربنا على ذكر الحبيب مُدامة سكرنا بها من قبل ان يُخلقَ الكرْمُ[7].

---

(١) الكلف : الحب الشديد .
(٢) استهدف (فعل أمر) : استعد بأن تجعل نفسك هدفاً للبلاء .
(٣) ان كل من تحبه سيكون حبه سبباً في قتلك ، فاحبب من يستحق ان تكون قتيل حبه .
(٤) سفر : كشف .
(٥) الالية : اليمين ، القسم .
(٦) الغضى : نوع من الشجر تكون ناره شديدة جداً .
(٧) الكرم : شجر العنب .

لها البدرُ كأسٌ ، وهي شمسٌ يُديرها هلالٌ ، وكم يبدو إذا مُزجت نجم[1] !
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ، ولولا سناها ما تصورها الوهم[2] .
يقولون لي : صِفْها ، فانتَ بوصفها خبيرٌ . أجلْ ، عندي بأوصافها علم .
صفاءٌ ولا ماء ، ولطف ولا هوا ، ونور ولا نار ، وروح ولا جسم .
تقدّمَ كلَّ الكائنات حديثُها قديماً ، ولا شكل هناك ولا رسم .
فخمر ولا كرمٌ وآدمُ لي ابٌ ؛ وكرم ولا خمر ولي أمها ام[3] ،
ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو[4] .
وقد وقع التفريقُ والكلّ واحدٌ : فأرْواحنا خمر وأشباحنا كرم .
وقالوا : « شربتَ الإثمَ ! » كلا، وإنما شربتُ التي في تركها عندِيَ الاثم[5]
هنيئاً لأهل الدَّير كم سكروا بها ، وما شربوا منها ولكنهم همّوا[6] .
فدونكَها في الحانِ واستَجْلِها بها على نغم الألحان فهي بها غُنْم .
عليك بها صِرفاً، وان شئت مزجها فعَدْلُكَ عن ظَلْمِ الحبيب هو الظُلم[7] !
فما سكنتْ والهمَّ يوماً بموضعٍ ، كذلك لم يسكن مع النغم الغم .
فلا عيشَ في الدنيا لمن عاش صاحياً، ومن لم يمت سُكراً بها فاته الحزم .

– **التائية الكبرى (نظم السلوك) :** قصيدة غزلية تتضمن اصطلاحات الصوفية ، وفيها آراء ابن الفارض في الاتحاد ، منها :

---

(١) إذا مزجت بالماء يكثر الحبب (الفقاقيع البيض) على سطحها .

(٢) الشذا : الرائحة الطيبة . الحان : جمع حانة : مكان بيع الخمر . السنى : النور .

(٣) وهذا بيت غامض أيضاً . فحواه : كنت « انا » موجوداً قبل الخلق ، مع ان آدم ابي (كما ان معنى الخمر موجودة قبل كرمها – شجر العنب – مع ان الكرم أصل الخمر) . وكذلك كنت موجوداً مع الكرم قبل ان توجد الخمر ، لأن أم الخمر وأمي واحدة (هي أصل الوجود).

(٤) والمفروض ان الألفاظ تنتقى لتوافق المعاني ؛ مع ان المعاني الواحدة تبدو في ظلال مختلفة عند التعبير عنها بألفاظ (اوان) مختلفة .

(٥) قالوا : شربت الخمر التي يعد شربها ذنباً . قلت : شربت الخمر التي يعد ترك شربها ذنباً .

(٦) هم : عزم ولكن لم يفعل .

(٧) العدل : الميل ، الترك : الظلم (بفتح الظاء) : الريق .

سقتني حُميّا الحبّ راحةُ مُقلتي ، وكأسي مُحيّا من عن الحبّ جلّت[١]

فأوهمتُ صَحْبي ان شربَ شرابهم به سِرّ سرّي في انتشائي بنظرة .

أُممتُ إمامي في الحقيقة ، فالورى ورائي وكانت حيثوجهت وجهتي[٢].

يراها أمـامي في صلاتيَ ناظري ، ويَشْهدني قلبي إمـام ائمتي[٣] .

ولا غروَ أن صلى الإمامُ إليّ أن ثوتْ في فؤادي ، وهي قِبلة قبلتي[٤] .

لها صلواتي بالمقام أقيمهـا وأشهد فيها أنها ليّ صلّت[٥] .

كِلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ الى حقيقته بالجمع في كلّ سجدة[٦] .

وما كان لي صلى سِوايَ ، ولم تكنْ صلاتي لغيري في أدا كلّ ركعة[٧] .

وإني التي أحببتُها لا محـالةٌ ، وكانت لها نفسي عـليّ مُحيلتي

فوصفيَ – ان لم تُدعَ باثنين – وصفُها وهيئتها – اذ واحدٌ نحن – هيئتي

فإنّ دُعيت كنتُ المجيبَ ، وان اكن مناديّ أجابت من دعاني ولبّت !

بها قيس لُبنى هام ، بل كل عاشق كمجنون ليلى او كُثيّر عـزّة .

وما ذاك إلاّ أنْ بدَتْ بمظاهرٍ ، فظنّوا سواها وهي فيهـا تجلّت ؛

ففي مرة لُبنى ، وأُخرى بُثينةٌ ، وآونة تُدعى بعزّة ، عـزّت[٨] !

---

(١) شربت خمر الحب من يد عيني ، وكانت كأسي وجه التي هي أسمى من أن يطمع أحد في حبها (سكرت من النظر الى تجلي الله في مظاهر هذا الوجود) .

(٢و٣) إذا صليت وراء إمام ما فأنا في الحقيقة إمامه . (إن الإمام يصلي لله ، وما دام الله موجوداً في أنا ، فالإمام والناس كلهم يتوجهون إلي) . ثم إن الله يوجد حيث أوجه أنا وجهي، وهكذا أكون أنا في الظاهر متوجهاً إلى الله ، أما في الحقيقة فان جميع الناس يتوجهون إلي أنا .

(٤) ولا عجب إذا توجه الإمام بصلاته نحوي ، فان الله موجود في قلبي .

(٥) أتظاهر وأنا في المقام (مكة) أنني أصلي لها ، ولكن الحقيقة أنهـا هي التي تصلي لي (فيها : في صلواتي) .

(٦و٧) ليس هنالك في الحقيقة مصل ومصلى له ، بل إن كل واحد منا يصلي لنفسه . والحقيقة العارية أنه لم يصل لي أحد سواي ولا أنا صليت لأحد آخر (إنني صليت لنفسي) . يقصد ابن الفارض أنه ليس في العالم إلا الله ، وكل أشخاص الناس وأعيان الوجود في الحقيقـة مظاهر لوجود واحد ، هو الله .

(٨) لبنى محبوبة قيس بن ذريح . بثينة محبوبة جميل بن معمر ، عزة محبوبة كثير .

ولَسْنَ سواها،لا ولا كُنَّ غيرَها ، وما إنْ لها في حسنها من شريكة .
كذاك بحكم الاتحـاد بحسنها ، كما لي بدت في غيرها وتزيّت،
بَدَوْتُ لهـا في كل صبّ مُتيّم ، بأيّ بديعٍ حسنُه وبأيّـة .
وليسوا بغيري في الهـوى لتقدّم علي ، لِسَبْقٍ في الليـالي القديمة[١] .
وما القوم غيري في هواها ، وانما ظهرتُ لهم للَّبس في كل هيئة[٢] .
ففي مرة قيساً ، واخرى كُثَيّراً ، وآونـة أبدو جميـلَ بُثينـة .
وما زلتُ إيّاها،وايّاي لم تزَلْ . ولا فرقَ ، بل ذاتي لـذاتي احبّت .
وكلُّ الذي شاهدتَّه فعـلُ واحد بمفرده لكن بحُجب الأكنّة[٣] .
إذا ما ازال الستر لم تـرَ غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبـة .
في مجلسُ الأذكار سمعُ مُطالعٍ ، ولي حانة الخمّار عين طليعة[٤] .
وما عقد الزُّنّارَ حُكماً سوى يدي ؛ وان حُلَّ بالإقرار بي فهْيَ حلّت[٥].
وان نارَ بالتنزيل محرابُ مسجد فما بارَ بالانجيل هيكـل بيعـة .
وأسفار تـوراة الكليم لقومـه يناجي بهـا الاحبارَ في كل ليلة .
وان خرّ للأحجار في البُدّ عاكف فـلا وجه للإنـكار بالعصبيّة .

(١) إن الذين تقدموني ليسوا في الحقيقة أحداً سواي ، وإن فصل الزمن بيني وبينهم .

(٢) وهؤلاء الذين تقدموني ليسوا أحداً غيري ، وإن كان أمرهم التبس على الناس لظهورهم في هيئات مختلفة .

(٣) كل ما في هذا العالم من جليل وقليل في مختلف صوره عمل الله الواحد ، ولكن الله يفعله وهو يتجلى بحجب مختلفة (ينظم الشعر في حجاب شاعر ، ويعتني بالمريدين في حجاب شيخ ، ويبني الهياكل في حجاب البناء ، الخ) .

(٤) جميع أعمال البشر (حتى ما تناقض منها) مظهر لقدرة الله وإرادته ، فالإنسان في مجالس العبادة وذكر الله يتمم جزءاً من إرادة الله فيه ، وفي شرب الخمر (حقيقة أو مجازاً) يتمم الجزء الباقي من إرادة الله أيضاً .

(٥) ويري ابن الفارض أن جميع أشكال العبادة يقصد بها الله ، وإن كان أهل كل دين لا يعرفون إلا « إلههم » الماثل أمام عيونهم : الصنم ، النار ، الشمس ، الخ. والله سبحانه وتعالى هو الذي عقد الزنار (أراد أن يكون في العالم نصاري ويهود) . وكذلك تلاوة القرآن وترتيل الإنجيـل وقراءة التوراة والسجود للبد (الصنم) وعبادة النار لا يقصد بها إلا عبادة الله الواحـد ، وإن كان الذين يفعلون هذه الأشياء المختلفة لا يشعرون انهم يعملون عملا واحداً في جوهره .

وان عبد النارَ المجوسُ — وما انطفت كما جاء في الاخبار في ألف حجة —
فما قصدوا غيري ، وان كان قصدُهم سواي ، وان لم يُظهروا عَقْد نية [٥] .
ولو أنني وَحّدتُ ألحدتّ وانسلخـ ـتُ من آي جمعي مُشركاً بي صنيعتي [١] .

للتوسّع والمطالعة

— ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ؛ ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م ، الخ .
— شرح ديوان ابن الفارض لحسن البوريني وعبد الغني النابلسي ، مرسليا (مطبعة أرنود) ١٨٥٣ م ؛ القاهرة (المطبعة المصرية) ١٢٨٩ هـ .
— التائية (يوسف همّر) فينّا ١٨٥٤ م .
— منتهى المدارك (شرح التائية) لسعد الدين الفرغاني ، مصر (مكتب الصنائع) ١٢٩٣ هـ .
— ابن الفارض سلطان العاشقين ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة (وزارة الثقافة والارشاد القومي) ١٩٦٣ م .
— ابن الفارض والحبّ الآلهي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، مصر (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
— عمر بن الفارض من خلال شعره ، تأليف ميشال فريد غريّب ، بيروت (دار الحياة) ١٩٦٥ م .

---

(١) ولو انني اعتقدت ان « لله » شكلا واحداً لكنت ملحداً (إذ كنت منكراً للأشكال الأخرى التي يتجلى الله بها ، فأنكر الله نفسه حينئذ) : إذا اعتقدت ان الله واحد (متميز من كل شيء) أكون قد أثبت للعالم وجوداً مستقلا بجانب وجود الله المستقل ، فكأني جعلت خلق الله شريكاً لله في الوجود . لاحظ ان ابن الفارض يتكلم هنا بلسان الله لأنه يعتقد بالاتحاد (بأنه مع الله واحد في العدد — لا في الحقيقة) .

مُحيي الدّين بن عَرَبيّ

هو أبو بكر محمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي المعروف بابن عربي (من غير لام التعريف)، كان مولده في مدينة مُرسية من جنوبي شرقيّ الاندلس، سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) في بيت ثروة وحَسَب وتُقىً. ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل أهله الى اشبيلية فبدأ هو تعلّمه في اشبيلية. بعدئذ درس علوم القرآن والحديث والفقه في قرطبة على بعض أتباع ابن حزم. ويبدو أنه في ذلك الحين مال الى المذهب الظاهري. وفي قرطبة أيضاً لقي ابنُ عربيّ (٥٧٩ هـ = ١١٨٣ م) ابنَ رشد قاضي قرطبةَ يومذاك.

كثُرَ تَطوافُ ابنِ عربيّ في الاندلس ثمّ في المغرب (٥٩٠ — ٥٩٧ هـ)، وتردّد مِراراً بينهما. ثمّ انتقل الى المشرق وتطوّف في الحجاز واليمن وآسيةَ الصُغرى والشام والعراق. ثمّ انّه استقرّ في دِمَشْقَ (٦٢٠ هـ = ١٢٢٣ م) الى أن تُوُفّيَ فيها (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م).

عناصر شخصيته

ابن عربي متعدّد نواحي الشخصية، فهو شاعر وصوفي وفيلسوف. ثم هو ذو مسلكين في الحياة: رصين تقيّ أمام الناس، مرح متساهل أمام أنداده. من أجل ذلك عدّه قوم في الاولياء وعدّه آخرون في الملاحدة. وشطَح ابن عربي أمام العامة فقال: «أنتم وما تعبدُون تحت قدمي هذه!» وفهم العامة جملته على ظاهرها فقتلوه. وباطن الجملة أن الناس يعبدون المال.

آثاره وخصائصه

لابن عربي كتب كثيرة مشهورة منها:

ـ الفتوحات المكية وهو أعظم كتبه واشهرها واوسعها ، جمع فيه علوم الصوفية ، او علوم الدين كلها معالجةً من ناحيتها الصوفية ، وفيه شيء كثير من حوادث حياته .

ـ فصوص الحكم ، وفيه خلاصة مذهب ابن عربي ، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) خاصة .

ـ ترجمان الاشواق وهو مجموع قصائد نظمها في ابنة الشيخ مكين الدين الاصفهاني نزيل مكة .

ـ الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، وهو شرح صوفي لترجمان الاشواق .

ـ كتاب الاخلاق ، وهو مزيج من السياسة المدنية والاخلاق الاجتماعية . اما الناحية الصوفية فيه فمغمورة .

ـ ديوان ابن عربي او الديوان الأكبر .

واسلوب ابن عربي في شعره ونثره وجداني أنيق خال من الصناعة المقصودة . وشعره أقل قيمة من نثره وأدنى مرتبة من شعر عمر بن الفارض . وفي نثره غموض وتعقيد وتعمية ورمز كثير واستطراد .

مقامه في التصوف

بلغ ابن عربي بنثره خاصة ذروة التفكير الصوفي ، وهو أعظم متصوّفي الاسلام بعد جلال الدين الرومي [1] . ومزج ابن عربي التصوّف بفلسفة المشّائين والمذهب الاسكندراني وبالعلوم الباطنة ومذهب الاشراق . وكان له ولكتبه أثر بالغ جداً في العرب أنفسهم وفي الفرس وفي الافرنج . وخيالات ابن عربي (في الفتوحات المكّية) كانت عنصراً أساسياً في بناء الكوميديا الالهية لشاعر ايطالية العظيم دانتي .

---

(١) مولانا جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م) فارسي الأصل ، ولكنه سكن في بلاد الروم (آسية الصغرى) فعرف بالرومي . ولجلال الدين ديوان اسمه «مثنوي» طواه على أسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتعابيرهم .

ومن ألقاب ابن عربي الشيخُ الأكبر والكبريت الاحمر وابن أفلاطون والبحر الزاخر في المعارف الالهية .

آراؤه

ابن عربي ظاهريّ المذهب في العبادة (يعمل بظاهر الاوامر الدينية) باطني النظر في الاعتقادات . ويبدو أنه أراد أن يمزج المذهب الاشعري بالمذهب الاسكندراني . انه أراد أن يجعل من التصوّف شبه نظام فلسفي مبني على التخيّر (الاخذ من مذاهب فلسفية متعدّدة) . فمن آرائه :

(أ) التصوّف خُلُق يتشبّه به الانسان بخالقه .

(ب) الاتّحاد أو الشُمول أو نظرية وَحْدة الوجود : خيال يقوم على ان هذا العالم المختلف في أشكاله ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الالهي . ومن هذه النظرية تفرّعت جميع آراء ابن عربي وخيالاته ، لأنها في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي .

يرى ابن عربي ان الوجود في جوهره واحد ، وان « وجـــود » الاشياء جميعها انما هو الله ، ليس ثمّة شيء غيره : ان كل الاشياء وحدة في جوهرها ، حتى ان كل جزء من العالم انما هو العالم كله .

(ج) الحلول : نزول الله في شخص من الاشخاص مرة بعد مرة . وابن عربي يبرّىء نفسه من القول بالحلول ، ولكنّ في آثاره أدلّةً كثيرة على أنه كان يقول بذلك .

(د) الوجود = الله + العالم :

اذا نظرنا الى الوجود من حيث هو مادّة ومظاهر متعدّدة (أجسام) ، فذلك هو العالم . واذا نحن نظرنا الى الوجود من حيث أنه صورة جامعة (بكل ما فيها من مظاهر وقوّة) فذلك ، عند ابن عربي ، هو الله .

وبما أن الله أراد ان يرى عينه (نفسه ، جوده وفضله) فانّه جعل العالم مرآة له ثم نظر فيه فظهر آدم فسمّاه انساناً وخليفة . وآدم هذا ، عند ابن عربي ، ليس آدم الترابي أبا البشر ولكنه النوع الانساني .

(هـ) وأفراد النوع الانساني يتفاضلون فيما بينهم. والانسان الكامل يتمثّل في أسمى مظاهره بمحمد رسول الله.

(و) الحبّ الالهي. الحب نوعان: مادّيّ وروحي.

والحب الروحي نوعان: حب انساني (إعجاب واحترام ومودّة خالصة) وحب الهي.

والحب الالهي قسمان: حبّنا لله وحبّ الله لنا.

وحبّ الله لنا قسمان: أنْ يُحبّنا الله لنا (حباً بنا ولمصلحتنا) أو أن يحبّنا له (أن نعرفه وندرك حقيقته قَدْرَ الطاقة).

وكذلك حبنا نحن لله ينقسم قسمين: فمنا من نظر الى العالم كما يبدو لعينه فرأى فيه أشياءَ جميلةً وأشياء غير جميلة (كما تراءى له) فأحبّ بعض مظاهر العالم دون بعض، **فهو يعبد الله** في بعض آثاره في هذا العالم. ومنا من **أدرك** حقيقة الله شائعة في هذا العالم **فأحب كل شيء في هذا العالم**، لأن كل مظهر في هذا العالم يدلّ على الله. ومن أحبّ جمال العالم فكأنّما أحب الله.

— مظاهر الوجود تمثل العزة الآلهية:

كلّما أذكُره من طللٍ او ربوعٍ او مَغانٍ، كلما[1]..
وكذا السُحْب اذا قلت: «بكت» وكذا الزهر اذا ما ابتسما،
او بروق او رعود او صَبَا او رياحٍ او جَنوب او شَما[2]،
او نساء كاعبات نُهَّدٍ طالعات او شموس او دُمى[3]،
صفة قُدسية عُلويةً أعلمت ان لمثلي قَدَما[4].

(١) كلما: كل ما، كل الذي.
(٢) شما: شمال، ريح شمالية.
(٣) الدمية: التمثال الجميل، المرأة الجميلة.
(٤) ان لمثلي قدماً: ان لي سيراً كثيراً في طريق التصوف، مكانة، معرفة صحيحة.

فاصْرِفِ الخاطرَ عن ظاهرها   واطلُبِ الباطنَ حتى تعلما .

— غزل في العزة الآلهية :

سلام على سلمى ومن حل بالحِمى ، وحقّ لمثلي ، رِقّة ، ان يُسلّما .
وماذا عليها لو تردّ تحية علينا ، ولكن لا احتكامَ على الدُمى .
سَرَوْا وظلامُ الليل أرخى سدولَه فقلت له : « صبّا غريباً متيّما
أحاطت به الاشواق شوقاً،وأرصدت له راشقاتُ اللحظ أيّانَ يمّما »[١] .
فأبدتْ ثناياها وأومض بارقٌ ، فلم أدْرِ من شقّ الحنادسَ منهما ،
وقالت : « اما يكفيه أني بقلبه يُشاهدني في كل وقت ؟ أما ، اما ! »

— الانسان افضل من الهياكل المبنية بالحجارة ، والاديان المختلفة جوانب من الايمان الواحد :

الا يا حمامات الأراكة والبان ، ترَفّقْنَ لاتُضعِفْنَ بالشجوأشجاني[٢]
ترفقن : لا تُظْهرن بالنّوح والبُكا خفيَّ صباباتي ومكنون احزاني .
أُطارحها عند الاصيل وفي الضُحى بحنّة مشتاق وأنّة هَيمان[٣] .
تطوف بقلبي ساعةً بعد ساعة ، لوجدٍ وتبريح ، وتلثِمُ أركاني ،
كما طاف خير الخلق بالكعبة — التي يقولُ دليل العقل فيها بنقصان —
وقبّل احجاراً بها وهو ناطق . واين مقام البيت من قدر انسان !
وكم عَهِدَتْ ألاّ تحولَ ، واقسمت . وليس لمخضوب وفاءٌ بأيمان[٤] .
ومن اعجب الاشياء ظبيٌ مبرقعٌ يشير بعُنّاب ويُومي بأجفان .
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة : فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبان ،

(١) أيان يمما : كيف توجه .
(٢) اضعف : ضاعف (جعل الشيء ضعفين) . الشجو : البكاء .
(٣) الهيمان : المحب المغلوب على أمره .
(٤) وليس لمخضوب وفاء بإيمان : ليس للنساء (وهن اللواتي يخضبن أيديهن بالحناء) وفاء بالعهود .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توارة ومصحف قرآن .
أدينُ بدين الحب أنّى توجهتْ ركائبه ، فالحب ديني وإيماني !

قصيدة غزلية ظاهرها بعيد عن المعاني الصوفية :

مرضي من مريضة الاجفان ، علّلاني بذكرها علّلاني .
هفت الوُرق بالرياض وناحت شجوَ هذا الحَمام مما شجاني[١] .
بابي طَفلةٌ لعوب تَهادى من بنات الخدور بين الغواني[٢] .
طلعت في العيان شمساً فلما افلت اشرقت بأُفْق جَناني .
يا طِلالاً برامة دارساتٍ كم رأت من كواعب وحِسان
بأبي ، ثم بي ، غزالٌ ربيبٌ يرتعي بين اضلعي في امان .
ما عليها من نارها فهو نور ، هكذا النور مُخْمد النيران !
يا خليليّ ، عرّجا بِعنانِي لأرى رسم دارِها بِعياني .
فاذا ما بلغتما الدار حُطّا ؛ وبها ، صاحبيّ ، فلتبكياني .
وقفا بي على الطلول قليلاً نتباكى ، بل أبكِ مما دهاني[٣] .
الهوى راشقي بغير سهام ، الهوى قاتلي بغير سنان .
عرّفاني اذا بكَيت لديها ، تُسعداني على البكا تسعداني[٤] .
واذكرا لي حديث هند ولُبنى وسُليمى وزينبٍ وعِنان ؛
ثم زيدا عن حاجر وزَرودٍ خبراً عن مراتع الغزلان .
واندباني بشعرِ قيس وليلى وبميّ والمبتلى غَيلان[٥] .
طال شوقي لطَفلة ذات نثْر ونظام ومِنبرٍ وبيان ،

---

(١) الورق جمع ورقاء : الحمامة . شجو هذا الحمام : غناؤه الحزين .

(٢) الطفلة (بالفتح) : المرأة الشابة اللينة .

(٣) أبك « كذا في الأصل والوزن » : بل أبكي على نفسي .

(٤) .. . – إذا بكيتًا معي فهل تنفعاني ؟ أسعده : ساعده في البكاء ، بكى معه . أسعده : جعله سعيداً .

(٥) ليلى حبيبة قيس . ومية حبيبة غيلان (ذي الرمة الشاعر الأموي) .

من بنات الملوك من دار فرس : من أجلّ البـلاد من إصبهان ،
من بنات العراق ، بنتِ إمامي ، وانا ضِدها سليلُ يمـاني[1] .
هل رأيتم ، يا سادتي ، او سمعتم ان ضدين قـطّ يجتمعان ؟
لو ترانا بـرامةٍ نتعاطى اكؤساً للهوى بغير بنـان ،
والهوى بيننا يسوقٌ حديثـا طيباً مطربـا بغير لسان ،
لرأيتم ما يذهبُ العقـلُ فيه : يمنٌ والعراق معتنقـان !
كذّب الشاعر[2] الذي قال قبلي ، وبأحجار عقله قد رماني :
« ايها المنكح الثريّـا سُهيلاً ؛ عَمْرَكَ اللهَ ، كيف يلتقيـان ؟
هي شامية اذا مـا استقلت ؛ وسهيل ، اذا استقلّ ، يمـاني ! »

— موشحة في الوجد والفناء :

سرائر الاعيانْ لاحت على الأكوان للناظرينْ ،
والعاشق الغيران من ذاك في حرّان[3] يبدي الانين .
يقول ، والوجدُ أضناه ، والبعد قد حيّره :
« لما دنا البُعدُ لم ادر مِن بَعدُ مَن غيّره .
وهُيّم العبد[4] ، والواحد الفرد قد خبّرهْ
في البوح والكتمانْ والسر والاعلان في العالمينْ :
اما هو الديان يا عابد الاوثان[5]؟ انت الضنين ! »



(١) سليل يمان : من نسل رجل يمني .
(٢) هو عمر ابن ابي ربيعة ، قال هذين البيتين لما تزوج سهيل بن عبد العزيز بن مروان الثريا بنت علي بن عبدالله بن الحارث ، وكان عمر يتغزل بها (غ ١ : ٢٣٢ – ٢٣٤) . وفي البيت تورية (إشارة الى ان النجم « سهيلا » مطلعه جنوبي . وان عنقود النجوم « الثريا » مطلعها شمالي) .
(٣) حران : عطشان « كان يجب على الشاعر أن يقول : والقلب حران » .
(٤) هيم العبد : حدث ما جعل الانسان يهيم عشقاً في الله .
(٥) عابد الأوثان : الناظر في الوجود الى أعيان الموجودات الماثلة وهو غافل عن حقيقتها « أنها جوانب من الألوهية الواحدة » .

فَنيت بالله　　عما تراه العَين　　من كونه ،
في موقف الجـــاه　　وصِحت : « اين الاين　　في بينه ؟ »
فقال : « يا ساهي ،　　عاينت قطّ عين　　بعينه ؟
اما ترى عيلانْ　　وقيس[1] او من كان　　في الغابرين ،
قالوا : الهوى سلطان　　إن حل بالانسان　　افناه ، دِين ! »[2]



كم مرة قالا :　　« انا الذي اهوى ،　　من هو انا ؟
فلا ارى حالا ،　　ولا ارى شكوى ،　　الا الفنا .
لست كمن مالا　　عن الذي يهوى　　بعد الجنا[3] ،
ودان بالسلوانْ ،　　هذا هو البهتان　　للعـــارفين[4] .
سلوهمُ ما كان　　عن حضرة الرحمن　　للآفكين[5] » .

ـ مقطوعات صوفية مبنية على الصناعة اللفظية :

بين التذلّل والتدلّل نقطةٌ　　فيهـــا يتيه العالم النحريـــرُ .
هي نقطة الاكوان ، ان جاورتَها　　كنت الحكيم وعلمُك الاكسير[6]
ـ يا دُرّةً بيضاءَ لاهوتيّةً　　قد رُكّبت صدفاً من الناسوت ،

(١) عيلان وقيس : قبائل عربية قديمة عظيمة .

(٢) دين : عادة . إذا حل الهوى بانسان شغله عن نفسه وشغله بمحبوبه .

(٣) المحب لا يميل عن محبوبه ولو تجنّى محبوبه عليه « أساء إليه » .

(٤) العارف (الصوفي الكبير) لا ينسى الله ؛ فاذا قيل ذلك عنه كان هـــذا القول زوراً وبهتانـــاً .

(٥) الآفك : الكاذب . إن الذين يقولون ان العارفين يهوون الله حيناً ويسلونه (ينسونه : يغفلون عنه) حيناً آخر لم يصلوا الى تلك المرتبة بعد ، فاسألوهم عما رأوا في حضرة الله حتى تعلموا كذبهم .

(٦) يتيه : يضيع ، يضل . الإكسير : مادة تعطي الإنسان خلوداً . الحكيم : الذي يعرف الإكسير . إن جميع الوجود يدور حول هذه النقطة التي تفرق بين التذلل (موقف العبد الجاهل، العادي) وبين التدلل (موقف الصوفي الكبير الذي يعرف مكانته عند الله) .

جهل البسيطةُ قدرَهـا لشقائهم وتنافسوا في الدرّ والياقوت[١] .

ــ قال ذات يوم :

يـا من يراني ولا أراه ، كم ذا أراه ولا يـراني ؟

فقيل له : كيف تقول إنه لا يراك وانت تعلم أنه يراك ؟ فأنشد مرتجلاً :

يا من يراني **مجرماً** ، ولا أراه **آخـذاً** ،

كم ذا أراه **منعماً** ولا يراني **لائذاً**[٢] ؟

ــ آدم والملائكة :

... فاقتضى الامر (الالهي) جلاءَ مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وكان روح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه باصطلاح القوم بالانسان الكبير . فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية ، وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها ، وان فيها ، فيما تزعم ، الاهليةَ لكل مَنصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية دائراً بين ما يرجع من ذلك الى الجناب الالهي والى جناب حقيقة الحقائق ...

فسُمّي هذا المذكور انساناً وخليفة، فاما انسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انساناً فانْ به نظر الحق الى خلقه فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلي والنشء الدائم الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة . فتم العالم كله بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ...

ــ الكشف والاطلاع

... (هنالك صنف من البشر واقفون على) سر القدر ، وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملاً ومنهم من يعلمه مفصلاً . والذي يعلمه

---

(١) الدرة البيضاء : النفس . لاهوتية : روحانية ، مفارقة للمادة . الناسوت : مادة الجسم.

(٢) آخذاً : معاقباً ، منتقماً . لائذاً : راجماً ، تائباً .

(مفصلاً) اعلى واتم من الذي يعلمه مجملاً ، فانه يعلم ما في علم الله فيه اما باعلام الله اياه بما اعطاه عينه من العلم به واما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو اعلى فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الاخذ من معدن واحد ، الا انه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة احوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك ، فانه ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله على عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها نسب ذاتية لا صورة لها .

للتوسّع والمطالعة

- الفتوحات المكيّة .
- تفسير الشيخ الأكبر ...
- فصوص الحكم .
- ديوان ابن عربي .
- ترجمان الاشواق .
- ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق .
- مناقب ابن عربي لأبي الحسن عليّ بن ابراهيم بن عبد الله (تحرير صلاح الدين المنجّد)، بيروت (مؤسّسة التراث العربي)١٩٥٩م.
- فصوص الحكم والتعلقات عليه ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة ١٣٦٥ هـ= ١٩٤٦ م .
- الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
- محيي الدين بن عربي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٥٥ م .

المَغْرِبُ

(إفريقِيَةُ والمَغرِبُ وَالأندَلُس)

لم يستقرّ **الفتحُ العربي** في الشمال الإفريقي (غربَ مِصر) الاّ في مدى جيل من الدهر، من سنة ٢٣ الى سنة ٥٠ هـ (٦٤٤ – ٦٧٠ م) لأنّ الروم البيزنطيين كانوا يريدون أن يحتفظوا بهذا الجزء من إمبرطوريتهم أطولَ مدّة ممكنة ولأن الإفرنج في غربيّ أوروبّة كانوا يريدون أن يَصدّوا الاسلامَ الزاحفَ نحوَ الغرب.

وما أنْ تحطّم الدفاعُ البيزنطيّ والمقاومةُ الفرنجيّةُ حتى دخل البربرُ (سكّان الشمال الافريقي) كلهم في الاسلام وأصبحوا هم جنودَ الفتح العربي.

ثمّ نهض الفتحُ العربي من المغرب في إفريقية الى الاندلس في أوروبة. ومع أن القيادة العليا لفتح الاندلسِ كانت لموسى بن نُصيرٍ، وهو عربي النسبِ، فان القيادةَ الفعلية كانت لطارقِ بن زيادٍ، وهو ذو نسبٍ في البربر. ثمّ ان العرب أنفسهم كانوا قِلّةً في ذلكَ الجيش الذي استطاع أن يفتح الاندلس في مدى عامينِ اثنينِ (٩١ – ٩٣ هـ = ٧١١ – ٧١٣ م).

ولاتّساع الفتح العربي في الاندلس بمثل هذه السرعة أسبابٌ منها أن الروم والقوط كانوا يستعبدون أهلَ البلاد الأصليينَ، فلما جاء العربُ بدينِ الله وبالعدلِ هرَبَ أهلُ الاندلس الى دينِ الله وعدلِ العرب: منهم مَنْ فعل ذلكَ إيماناً واحتساباً، ومنهم من فعلَه جرّاً لمنفعةٍ، ومنهم من وجد في عمله اطمئناناً وإنصافاً وحريةً وكرامةً.

ولمّا سقطتِ الدولةُ الأموية في الشام وقامت الخلافة العبّاسية في بغدادَ ، نجا عبدُ الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك إلى الاندلس وأسس فيها دولةً أموية يَعُدّها المؤرّخون استمراراً للدولة الأموية في الشام.

اتخذ عبدُ الرحمن قرطبةً له وجعل الحكمَ وراثياً في نسلهِ ولكنّه لم يتلقّبْ بالخلافة (احتراماً لبني العباس في بغداد وتجنباً لإسخاطهم)، بل اكتفى بلقب «أمير».

وبعدَ عبدِ الرحمنِ جاء ابنه هشامٌ. وفي أيام هشامٍ دخل المذهبُ المالكيّ الى الاندلس.

وحاولت البابوية والدولةُ الفرنجيةُ في فرنسةَ أن تقاومَ العربَ والاسلامَ في الاندلس: هاجم شارلمانُ العظيمُ بلادَ الاندلس ولكن عبدَ الرحمن هزمه هزيمةً مُنكرة. وفي أيامِ هشامٍ أثارتِ البابويةُ والدولة الفرنجية حركةَ الاستخفافِ (تَعرّض الرهبانِ للاسلامِ ولمحمدٍ بالشتم علناً في الأسواق والمجتمعات)، ولكنّ هشاماً قضى على هذه الحركة بشيء من القوّة وبكثيرٍ من الحكمة. ثمّ عمدتِ البابوية والدولةُ الفرنجية الى إيقاد الثورات في الاندلس، فأضعف ذلك حكامَ الاندلسِ كثيراً حتى جاء عبدالرحمن بن محمد، سنة ٣٠٠ هـ (٨٨٨ م)، وكان لا يزال شاباً فتياً، فقضى على تلك الثورات ثمّ تلقّبَ بالخلافة (٣١٦ هـ = ٩٢٩ م) وتسمى عبدَ الرحمنِ الناصرَ. وفي أيام عبد الرحمن الناصر بلغتْ قوّة الاندلس ذروتها في السياسة الداخلية وفي النفوذ الدولي (في بلاد الفرنجة، من فرنسة الى الدنمرك) وفي الحضارة والعلم، حتى فاقتْ قرطبةُ في أيام عبد الرحمن الناصر ما كانت عليه بغدادُ في أيام هرونَ الرشيدِ.

وبعد عبد الرحمن الناصر (ت ٣٥٠ هـ = ٩٦١ م) عادتِ الاندلسُ الى ضعفٍ فنهض فيها حاجبٌ (وزير) هو المنصور بن أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) فاستبد بالحكم فيها — من غير أن يتلقّب باسم مَلِكٍ أو خليفةٍ — ثم وحّدها وردّ اليها قوتها السياسية كاملةً وشيئاً من زهوها

الحضاريّ .

وبعد المنصور بن أبي عامرٍ عادتِ الاندلس الى الضعف من جديد وانقرض ملك بني أمية فيها (٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) وقامت على أنقاضه دُويلاتٌ عُرِفَ أصحابها باسم **ملوك الطوائف** . اشتهر من أصحاب هذه الدويلاتِ بنو هود في سَرَقُسْطة ، وبنو ذي النون في طُلَيْطلة . وبنو الافطس في بَطَلْيَوْس ، وبنو عبّاد في إشبيلية ، وكانت دولتهم أوسع دويلات الطوائف رقعة وأعظمها جاهر وثروة . ولكن لم يكن لجميع هذه الدويلات قيمةٌ سياسية ولا قوة تدفع بها عن نفسها . من أجل ذلك خضع جميع أصحاب هذه الدول لملوك الاسبان الذين كانوا ينبتون وينشأون شيئاً فشيئاً . ومع أن ملوك الطوائف كانوا يدفعون جزية لملوك الاسبان في سبيل حماية وهمية ، فان ملوك الاسبان كانوا يَقْرُضون هذه الدويلات من أطرافها كلّما وجدوا سبيلاً الى ذلك .

وفي منتصف القرن الخامس للهجرة قامتْ في المغرب الاقصى دولةُ المرابطين فكان أوّلَ ملوكها وأعظمهم ، بل أعظمَ ملوك الاسلام في زمنه ، يوسفُ بن تاشفين (٤٥٣ — ٥٠٠ هـ) . بني يوسفُ ابن تاشفين مدينةَ مرّاكُش (٤٥٤ هـ = ١٠٦٢ م) وجعلها عاصمةً ثمّ مدّ سلطانَه حتّى عمّ المغربَ كله أو كاد .

وعزّ على يوسفَ بنِ تاشفينَ أن يرى مُلكَ المسلمين والاسلامَ يتقلّصانِ من الاندلس فجاز إليها وواقعَ الاسبانَ في معركةِ الزّلاقة (قرب بَطَلْيَوْسَ في منتصف الحدود بين اسبانيةَ والبرتغالِ اليوم) ، (سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٦ م) وهزمهم هزيمة مُنكرةً وردّ أذاهم عن الاندلس . ثم إن ملوك الطوائف عادوا سيرتَهم الاولى في التنازع فأستأنفَ ملوكُ الاسبانِ الاستيلاء على البلاد شيئاً فشيئاً . عندئذٍ جاز يوسف بن تاشفين الى الاندلس ثانيةً وقضى على ملوكِ الطوائف (٤٨٣ — ٤٩٣ هـ) ووحّد الاندلس وضمها الى مُلكهِ في المغرب ، فمدّ عمله هذا عُمُرَ العرب في الاندلس مائة عام .

هجرة العرب (البدو) الى المغرب: بنو هِلال وبنوسُليم:

في أواسط القرن الخامس الهجري (أواسط الثاني عشر للميلاد) كان قد هاجر عدد من القبائل العربية من شبه جزيرة العرب الى مصر. فلما انتقل الفاطميون الى مصر وخلع المعز بن باديس الصنهاجي دعوتَهم، أرادوا أن يَغيظوا أهل المغرب فسرّحوا اليهم بني هِلال وبني سُليم الذين انتشروا « في أقطار إفريقية (تونس) مثل الجراد لا يمرّون بشيء الا أتَوْا عليه ». والى هؤلاء يُشير ابن خلدون حينما يتكلّم على العرب ويقول إنهم أبعدُ الناس عن سياسة الملك وإنهم إذا تغلّبوا على بلاد أسرع اليها الخراب. وابن خلدونُ يعني بالعرب هنا « بدو العرب » في مقابل « بدو البربر ».

ولمّا ضَعُفَ أمر المرابطين نهض في المغرب الاقصى رجلٌ عالم صالحٌ نَعْرِفُه باسم المَهْديّ بن تُومَرْتَ (ت٥٢٢ هـ=١١٢٨ م) وأسس لاتباعه دولة عرفت باسم **دولة الموحّدين**.

كان أشهرَ سلاطين الموحّدين أبويوسف يعقوب، جاء الى الحكم سنَةَ ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م)، وهو المعروف بالمنصور الموحّدي صاحبَ الفتوح المظفّرة في الاندلس والذي اشتهر برعاية العلم والفلسفة ودعا الى بلاطه الفيلسوف ابن رشد.

ولمّا زال مُلْكُ الموحدين اقتسم المغربَ بعدَهم **بنو مَرِين** في المغرب الاقصى **والحَفْصيّون** في المغرب الادنى (تونس). وقام المرينيّون والحفصيّون في الاندلس بما كان يقوم به المرابطون والموحدون من الحرب والدفاع. ولكنّ أمرَ العرب في الاندلس كان قد ضَعُفَ كثيراً.

لم يكن قد بَقيَ للعرب في الاندلس — في ذلك الحين — سوى رُقعةٍ صغيرة في أقصى الجنوب: مدينة غَرْناطة وما حولها، يتولاها بنو نَصْرٍ أو بنو الأحمر، ولذلك كانت دُوَيْلَتُهم تُعْرَف باسم دولة بني الاحمر. لم يكن لبنيَ الاحمر شيء من القوة السياسية؛ وهم لم يعيشوا في دويلتهم

هذه في الاندلس ثلاثةَ قرون أو تقل قليلاً الاّ لأن الاسبانَ أنفسهم كان ضِعافاً يتنازعون. فلما سوّى الاسبانُ نزاعهم واتحدت مملكةُ قشتالة ومملكة أرغون أخرجوا العرب من الاندلس. سنة ٨٩٧ هـ، في العامِ الذي اكتشف فيه كولومبوس أميركة (١٤٩٢ م).

* * *

الحياة الفكريّة في المغرب

لمّا فتح العرب الاندلس كان فيها عددٌ من المذاهب النصرانية. ثم دخل مُعْظَمُ أهلِ الاندلس في الاسلام فبقُوا مدّة على مَذْهبِ السلفِ من الصَّحابة وأصحاب الحديث حتى وردَ المذهبُ المالكي فعمّ المغربَ والاندلس معاً. وانتشر في المغرب عددٌ من مذاهب الخوارج، ولكن لم ينتقل من هذه شيء الى الاندلسِ نفسها.

كان إعجاب أهل المغرب وأهلِ الاندلس بالمشرق وبالمشارقة عظيماً جداً: كانت رِحْلاتهم إلى المشرق لا تنقطع، وكانوا كثيري الإعجاب بالادباء والمفكرين المشارقة كثيري التقليد لهم.

فمن أشهر الذين يُشار اليهم في ذلك كله عبدُ الله بن محمّد بن هلال (ت ٢٧٢ هـ) الذي زار المشرق ثم عاد الى الاندلس يحمل المذهب الظاهري. وقد كان أكبر رجال المذهب الظاهري في الاندلس — بل في كل صقع وكل زمن — العالم الفيلسوف والاديب المؤلف ابنُ حزمٍ (ت ٤٥٦ هـ). وكان من هؤلاء ابو عمرَ أحمدُ بن محمد بن عبد ربّه (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) صاحب كتاب «العِقْد» (المطبوع باسم «العقد الفريد») جمع فيه أوجهَ الادب المشرقي حتى قال فيه الصاحب بن عبّاد لما رآه: «هذي بضاعتنا رُدّت إلينا».

ولعلّ أول المفكرين العقْليين في الاندلس ابنُ مسرّة (ت ٣١٨ هـ)، وكان ميالاً إلى الآراء الباطنية يمزجها بالآراء الإسكندرانية والآراء الطبيعية.

وكان أيضاً ذا ميل الى الاعتزال والتصوّف.

وكان من أفاضل العلماء مَسْلَمة بن محمد المَجْريطي (ت ٣٩٨ هـ) «إمامُ الرياضيين بالأندلس في وقته وأعلمُ من كان قبله بعلم الافلاك وحركات النجوم».

ومن أفاضل الاطباء ابن الجزّار القيرواني (ت ٤٠٠ هـ=١٠٠٩ م) كان بارعاً في الطب، وبه بدأ تاريخ الصيدلة: كان يصف الدواء للمريض ثم يرسله الى خادمٍ له ليُعْطيَهُ ذلك الدواء ويقبض منه ثمنه «نزاهةً بنفسه أن يأخذ من أحدٍ مالاً بيده». ومنهم أبو القاسم الزهراويّ (ت٤٠٣ هـ) الذي جعل الجراحة فناً مستقلاً عن الطبابة العامة متصلةً بعلم التشريح. ومنهم أيضاً ابن وافد اللخمي (ت ٤٦٦ هـ) كان لا يُداوي بالأدْوية ما أمكن التداوي بالأغذية، ولا يداوي بالأدوية المركبة ما أمكن المداواة بالأدوية البسيطة.

ومن مشاهير العلماء والفلاسفة أبو الصَّلْت أميه بن عبد العزيز بن أبي الصلت (ت ٥٢٩ هـ= ١١٣٤ م) كان بارعاً في المنطق والفلسفة والرياضيات والفلك والموسيقى، ولكن غلب عليه الادب والتكسب بالشعر. اشتغل أبو الصلت بعلم الحِيل (الميكانيك) واستعمل البكراتِ المتعددةَ. وأراد يوماً أن يرفع مركباً مُحملاً بالنُحاس وغارقاً في ميناء الإسكندرية. ونجح أبو الصلت في رفع المركب الى سطح البحر، ثم أمر باستمرار الرفع (ولم يَفْطَنْ الى أن ثقل الاجسام فوقَ سطح الماء أكثر من ثقلها تحت سطح الماء) فانقطعتِ الحبال. ثم لم يحاول ابو الصلت ذلك فيما بعد، فيما يبدو.

ومنهم آل زُهْرٍ وكانوا بارعين في الطب. كان أبرعهم فيه أبو مروان عبدُ الملك بن أبي العلاء (ت ٥٥٧ هـ= ١١٦٢ م). احتاجَ عبدُ المؤمن ابنُ عليّ (أولُ سلاطين الموحدين) مرّةً الى مُسْهِلٍ، وكان يكرهُ تناول الادوية؛ فطلب ابنُ زهر من عبد المؤمن بأن يُلازِمَ الحِمْيَة، وكان الوقت صيفاً، ثمّ إنه جعل يَسْقي داليةً عنده بماءٍ جعل فيه مسهلاً.

بعدئذ أخــذ ابنُ زهرٍ عنقوداً من تلك الدالية وأمر عبد المؤمن أن يأكلَ شيئاً منه وفعلتْ حبَّاتُ هذا العنقودِ فعلَ الدواء المسهل.

ومن عباقرة العلماء والفلاسفة أبو محمد عليّ بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ = ١٠٤٦ م) صاحبُ كتاب الفِصل في المِلَلِ والاهواء والنِحَل. وكان ابن حزمٍ، صاحب المذهب الظاهري في الاندلس، يعتقد أن آياتِ القرآن الكريم وأن أحاديثَ رسولِ الله يجب أن تُفهمَ على ظاهرها إلاَّ اذا كان فهمها على ظاهرها مخالفاً لقوانين البلاغة العربية. وكان ابن حزم لا يأخذ بالقياس.

نظرية المعرفة:

العلم والمعرفةُ، عند ابن حزمٍ، اسمانِ واقعان على معنىً واحدٍ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقّنه به وارتفاع الشكوك عنه. وسبل المعرفة عند ابن حزم أربعة:

أ ــ النصوص من القرآن ومن الأحاديث الموثوقة.

ب ــ ما أوْجبته اللغةُ من المعاني التي تحْمِلها الكلماتُ، وما اتفق عليه العربُ من الفهم لدى سماعهم هذه الكلماتِ.

جـ ــ الاكتسابُ (بالاختبار) ونقلُ التواتر.

د ــ **الحِس وبديهةُ العقل.**

جعل ابن حزمٍ المعرفةَ بالحس السليم (بالحواسّ السليمة) وبالبديهة شيئاً واحداً، ذلك أن المعرفة بالبديهة (أو بأول العقل) تقوم في حقيقتها على الحسّ السليم. وهكذا تكون المعرفة عند ابن حزم إما بشهادة الحواسّ (بالحس الصحيح مباشرة)، واما ببرهان راجعٍ **من قربٍ أو بُعْدٍ** الى شهادة الحواسّ.

ابنُ باجّه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجّه (بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة)، والباجه بلغة الفرنجة (نصارى الاندلس) الفضة.

ولد ابن باجّه في سَرَقُسْطة نحو سنة ٤٧٥ هـ (١٠٨٢ م) في الأغلب؛ وفيها نشأ وقال الشعر ومدح أميرها من قِبَل المرابطين أبا بكر بن ابراهيم بن تيفلويت. ثم لمّا ولي أبو بكر هذا الثغرَ والشرق استوزر ابن باجّه. ولكن لمّا ألحّ ألفونسو الأول ملك الأرغون على سرقسطة غادرها ابن باجّه قبل أن تسقط في يد ألفونسو (٥١٢ هـ = ١١١٧ م)؛ فمر ببلنسية ثم أتى اشبيلية واستقرّ بها وطبّب وألّف عدداً من رسائله في المنطق.

ثم انتقل ابن باجّه الى المغرب ونال حظوة عند المرابطين. ولقد كان ابن باجّه طبيباً بارعاً موفّقاً فحسده منافسوه ودسّوا له السم فمات سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م).

مقامه وكتبه

كان ابن باجّه متميّزاً في اللغة حافظاً للقرآن، أديباً شاعراً بارعاً في الغزل والرثاء والمديح، متقناً لصناعة الموسيقى جيّد الضرب على العود. ثم هو من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات. وابن باجّه أول الفلاسفة العقليين على الحصر: أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعيات. وشهرة ابن باجّه انما هي في المبادىء الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات. وهو أشبه بالفارابي من الاسلاميين وبأرسطو من القدماء.

ولابن باجّه كتب كثيرة ضاع معظمها في زمن متقدم . وآخر ما ضاع له مجموع كان في مكتبة برلين [١] ومجموع أصغر منه كان يملكه السيد عبد الرزّاق الحسني في بغداد ؛ وقد ضاع المجموعان في أثناء الحرب العالمية الثانية . ومن كتبه :

أ ــ رسالة الوداع : كتبها ابن باجّه الى أحد أصدقائه وهو على أُهْبة سفر يخشى ألاّ يراه بعده ، وضمّنها أكثَرَ آرائه الفلسفية ؛ وخصوصاً في العلم الالهي (في المحرّك الاول ، والغاية الانسانية أو الغاية من وجود الانسان ، وفي اتصال الانسان بالعقل الفعّال الذي يفيض من الله ، وخلود النفس) . وابن باجّه يلوم الغزّالي لأنه يحاول أن يصل الى الله بالاحوال الصوفية وترك التفكير .

ب ــ تدبير المتوحّد : جمع فيه ابن باجّه آراءه ، ولكنّه لم يتمّه ولا كتبه بلغة سهلة ، وهو يشبه « المدينة الفاضلة » للفارابي . الا أن الفارابي فَصَل بحث الالهيات عن بحث السياسة واهتمّ بالمدن (بالدول) ، بينما ابن باجّه اهتمّ بالسياسة المدنية (حياة الفرد في المجتمع) ثم صرّف آراءه الفلسفية في أثناء ذلك .

ونَعْرِف من تدبير المتوحّد مخطوطتين : المخطوطة البودليانية ، وهي مفصّلة ولكنها ناقصة (وقد نشرها ميغل آسين بالاثيوس) ، ثم مخطوطة القاهرة[٢] وهي أتمّ ولكن موجزة .

جـ ــ كتاب النفس . أراد ابن باجّه في هذا الكتاب أن يستوفي الكلام على النفس مما قاله فلاسفة اليونان خاصّة . ولا يزال هذا الكتاب محتاجاً الى دراسة موضوعية مفصّلة .

د ــ رسالة الاتصال .

هـ ــ وكان لابن باجّه أيضاً كتب هي شروح وتلخيصات وتعليقات على

---

(١) نشر من هذه المخطوطة صفحتان في ابن باجه للمؤلف (بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢م)

(٢) هذه المخطوطة منشورة في « ابن باجه » للمؤلف .

كتب أرسطو وجالينوس والفارابي والرازي وغيرهم ؛ ثم كتب مؤلّفه في المنطق والنفس والعقل والالهيّات والسياسة المدنية والطب . ويبدو أن هذه الكتب قد ضاعت كلّها .

مجمل فلسفته

أكثر فلسفة ابن باجه موجود في كتاب تدبير المتوحّد .

المنطق :

يمّس ابن باجه في أقواله المنطقية نظرية المعرفة مسّاً خفيفاً ، قال (تدبير المتوحّد (ص ٤٤) :

« الامور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة واما كاذبة ، وإما بالذات واما بالعرَض ، وإما يقينية واما مظنونة . وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق ان اليقينية انما تكون صادقةً ضرورةً . واما المظنونة فقد تكون كاذبة أو صادقة ، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة . والصور الروحانية — كيف كانت — فقد يكذب بها الانسان ، فان الحس قد يكذب » .

الفلسفة الماورائية

ابن باجّه بارع جداً في الرياضيات ، وفي الجبر خاصّة ، ثم في الطبيعيّات . ولكنّه لا يعالج الرياضيات والطبيعيات معالجة مستقلّة لأن اهتمامه الأول انما هو بالالهيّات (الماورائيات) . غير أنه يستعين بالرياضيات والطبيعيات على توضيح آرائه الماورائية .

الموجودات والحركات غير متناهية :

يسمى ابن باجّه الموجودات « معدودات » لانها كثيرة العدد او متعددة الاشخاص ، ثم يقسمها قسمين عامين :

١) المعدودات ذوات الأعظام (الأحجام ، أي كل ما له طول وعرض وعمق) .

٢) المعدودات من غير ذوات الاعظام . وهي عموماً الأمور المعنوية مطلقاً كالكرم والشرف والعلم والحرب ، ثم أنواع الحركات . هذه الأمور يدركها العقل مجردة من عنصر الزمان والمكان ، فالحرب « موجود معقول » مطلق ليس له « حيز » معيّن ولا زمانٌ خاصّ به . ومثل ذلك الشرف والكـرم والعلم وسائر « المعقولات » من اسماء المعاني .

والحركات عند ابن باجّه نوعان : نوع يعود الى « الحوادث المفردة » كانتقال الاجسام وتحرّك النبات ومشي الانسان ، فهذه كلّها حوادث متقطّعة تقع بين حدّين من قياس الزمن . ثم هنالك الحركة المطلقة التي تدفع هـذه الأجسام وتدير الكواكب ، وهي دائمة خالدة ليس لها بدء ولا ينتظر أن يكون لها نهاية . والحركة الدائمة أشرف من الحركات المتقطعة ؛ والاجسام التي تتبدّى فيها الحركة الدائمة أشرف من الأجسام التي تتبدّى فيها الحركات المتقطّعة .

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة او تكون مستقيمة ولكن خالدة . وبرهان ابن باجّه على أن الحركة المطلقة دائمة برهان رياضي هندسي ، فهو يقول إن الاجسام التي نراها في عالمنا لم توجد رأساً ولا ابتداء في الأماكن التي هي فيها الآن . فكل جسم اذن يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه الحاضر من مكان سابق ، وكذلك يجب أن يكون قد انتقل الى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه ، وهلمجرا . وهكذا لا يمكن ان نفرض للحركات بدءاً ، فهي من اجل ذلك ازلية (من جهة الماضي) . اما من جهة المستقبل فهي أيضـاً ابدية ، وذلك لأن كل خط يمكن ان يمتد أبداً الى ما لا نهاية : ان قولنا : هذا الخط يمتد من **ا** الى **ب** يدل على ان **ب** هي فاصل بين امتدادين وان وراء **ب** مسافة اخرى . فاذا نقلنا **ب** الى ما وراء مركزها الحالي فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل » مسافة جديدة . وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين ، فالمفروض ان هذا الخط لا يتناهى . هذه الحركات الدائمة من جهة الأزل والأبد معاً يسميها ابن باجه « المتصلة من جهة الزمان » :

ولا يفهم ابن باجّه بالحركة الدائمة الحركة المستمرة للأشياء في دائرة «او في استقامة» فقط ، بل يفهم أيضاً الحركة المعنوية كالنسل مثلاً : ان وجود زيد دليل على وجود ابيه، ثم ان وجود ابيه دليل على وجود جدّه، وهكذا الى ما لا نهاية من جهة الماضي . اما من جهة المستقبل فان الانسان يمكن ان ينسل بلا نهاية ايضاً . قد يمكن أن يقف زيد او عمرو او بكر او خالد انفسُهم في زمن من ازمنة التاريخ عن النسل ، ولكنّ في الانسان ، كانسان اوكموجود حي على الاقل ، قوةً دائمة للنسل .

وهنا يخلُص ابن باجّه الى الموازنة بين الدوامين، فيذكر ان «الحركة» دائمة من جهة الاستمرار ، اذ هي لا تتوقف ولا تنقطع . اما الانسان فنوعه دائم من جهة التكثر ، اي من جهة كثرة أفراده كثرةً لا حدّ لها ، ولهذا يقول : «وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد واحد (كالانسان : الجد ثم الأب ثم الابن ثم الحفيد الخ) انه ضاهى بهذا النظام ما هو أبدي ، وان التكثر يقوم له مَقامَ الدوام» .

الصورة والمادة ومراتب الوجود :

رأيُ ابن باجّه في الصورة والمادة مزيج من رأي أرسطو ومن رأي أفلاطون؛ أن المادة عنده لا يمكن أن توجد بلا صورة (فالى هذا الحد هو أرسطوطاليسي) ولكنّه يوجب أن توجد الصورة بريئة من المادّة وإلاّ لاستحال علينا أن نتخيل المادّة تتقلّب في العصور المختلفة : اذ كيف يمكننا أن نتخيّل مادة تلبّست في الازل بالصورة ، لو لم يكن هنالك صور مجرّدة تقبل تلبّس المادة بها (وبهذا نراه أفلاطونياً) .

وابن باجّه لا يهتمّ بالمادة ولا بالصورة المتلبّسة بالمادة لأنهما لا تليقان بالغرض الذي قصده . ولكلّ جسم عند ابن باجّه ثلاث صور : الصورة الروحانية العامة (وهي الصورة العقلية) ، ثم الصورة الروحانية الخاصة ، ثم الصورة الجسمانية .

ولا خلاف في تحديد النوعين الأول والثالث . فالنوع الأول هو الصورة

العامة للاشياء ، « وهي المعقولات الكلية » نحو شجر . وأما النوع الثالث فهو « الصورة الجسمانية » ، الصورة التي تظهر عليها الأجسام كما تتراءى لنا .

على ان الوضوح يقل عند الكلام على « الصورة الروحانية الخاصة » اذ يجعلها ابن باجّه ثلاث مراتب جديدة : أوّلها معناها (معنى الصورة) الموجودة في القوة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك .

والأمثلة على الصور الروحانية كثيرة ، منها الصورة الناتجة من صلة الوالد بالولد او السبب والمسبب عنه ، أو المتخيلة عند ذكر فضائل النفس وخصائصها كالتودد والعبوس والعلوم وحسن الرأي والغنى والغيرة . ويرى ابن باجّه بأن هذه الصور تقوى بالاكتساب وتتفاوت قوة وضعفاً بين شعب وشعب .

قوى النفس

وللنفس عند ابن باجّه ستة مجموعات من القوى : الفكرية ، الروحانية ، الحساسة ، المولدة ، الغاذية ، والاسطقسية ؛ وهي إما اضطرارية او اختيارية ، ولكن على درجات مختلفة في ذلك كله . فالقوى الاسطقسية (كسقوط الجسم وتأثره بالحسّ والحرارة) والقوة الغاذية يسميان معاً القوى الطبيعية ، ويغلب عليهما الاضطرار ، ولكن على درجات متفاوتة . ان سقوط الاجسام والشعور بالحرارة اضطراري محض ؛ اما الغذاء فليس باختيار اصلاً ولا باضطرار صرفاً. والبصر مثلاً اقرب الى الاختيار ، ولكن اللمس اضطرار محض . وكذلك القوة الفكرية تكون بالاضطرار ، ولولا ذلك لاستطاع الانسان ان يمسك عقله عن التصور والتصديق ، ولكنه لا يستطيع .

وابن باجّه يتكلم على القوة الطبيعية عرَضاً وعلى غاية من الوجازة ، ولا يهمّه منها الا ما اتصل بالسلوك الانساني . اما القوى الفكرية والروحانية فهي غرضه من بحوثه جميعها .

العقل :

البحث في العقل هو العنصر الاول في مراتب الاهمية عند ابن باجّه . ان

المعرفة الصحيحة تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والاخلاق مبنية على العقل ، والعقل صادق في ما يعرف .

يستطيع الانسان ان يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود (المادي) الى اعلى درجات الوجود (الالهي) . والاساس الذي يبني عليه ابن باجه هذ النوع من التفكير الفلسفي اساس مادي : ان العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج (يعني كما يزعم المتصوفة انهم يعرفون) .

على ان ابن باجه لا يزال يعتقد بأن في العالم عدداً من العقول : العقل الانساني والعقل الفعال والعقل الكلي (عقل الانسانية جمعاء) . إنه يرى ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الانساني او الهيولاني فينقل اليه المعارف والعلوم . ثم يقول ان المعارف تعود بعد الموت الى العقل الفعال . ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة :

والمعرفة عند ابن باجه تكون بالنظر العقلي وحده . وهو يخالف الغزالي الذي يعتمد في المعرفة الاحوال الصوفية ؛ ويرى ابن باجه أن الأخيلة الحسية في التصوف تحجب الحقيقة بدلاً من أن تكشف عنها .

والمعرفة عند ابن باجه طريقها الحواس . ان كل ما نعرفه يجب أن يكون قد مر بحواسنا فعلاً او ان يكون قد مر بحواسنا شيء يشبهه ويقوم مقامه . فالصور الروحانية لشيء ما تحصل (في الذهن) اذا كانت قد مرت يوماً ما بحواسنا هي أو شبيهها . فالمعرفة اليقينية تحصل اذن إما بالحس او بالقياس ، اي بقياس ما لا نعرف على ما نعرف . وهكذا نرى انه لا يمكن ان توجد الصور في (الذهن) خلواً من الحس ، لأن هذه الصور (الذهنية) تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك ، بعد ان تكون قبل ذلك قد مرت بالحواس . وهـذا قريب جداً من رأي ابن حزم في المعرفة بالبديهة المبنية من قُرب او من بُعد على الحواس .

وهناك امور نعرفها بحاسة واحدة ، فاللون نعرفه بالعين وحدها والصوت

ندركه بالاذن وحدها . ولكنّ ثمت مدَركات لا نستطيع ادراكها الا بجملة حواسّ مثل « الحياة » فاننا احياناً لا نستطيع انّ نعرف اذا كان انساناً ما حيّاً إلا اذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا الى نبضات قلبه .

والحواس تخدع بلا ريب ، فاذا كان الانسان ممروراً (أي به مسّ خفيف) او اذا كان صحيحاً ولكنه مُتعب او جائـــع أو خائف او ينام في مكان قليل النور ، فانه يحس بما يحيط به حساً غريباً ، فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابداً في أن تخيل الاشياء تخيلاً مطلقاً ، من غير ان تكون تلك الأشياء قد مرت بحواسنا ، من أسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ، ولا تكون قد مرت بالحواس ، اكثرها كاذب .

والخداع لا يأتي من الحواس وحدها ، بل يأتي من القوة الفكرية ايضاً ، فان القوة الفكرية تخطىء احياناً . من ذلك مثلاً ان يعرف الانسان شخصين ، فاذا اتّفق ان رأى احدهما مرة ظن انه الآخر . ومن المشهور ايضاً ان الانسان يخطىء في حل الاعمال الحسابية وفي تقديرِ المِساحات وتدبير اموره ، مما يدل على ان الفكر يخطىء احياناً .

الخلود والسعادة

يرى ابن باجّه ان الخلود يكون في هذه الحياة الدنيا ، لأنه يذكر الخلود والسعادة ذكراً كثيراً ولكنه لا يتكلم على المعاد أبداً . ومردّ السعادة (التي هي سبب الخلود أو طريق الشعور بالخلود على الاصح) الى اعمال الانسان المقصودة . ان الاعمال التي يعملها الانسان اتفاقاً ، او وهو مكره او غافل عن حقيقتها جاهل بها ، لا قيمة لها . والأعمال المقصودة (والتي توجب السعادة ويكون بها الخلود) ثلاثة أنواع :

أ ــ الاعمال التي بها رفاهية البدن ولذته ، كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر ؛ ويدخل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . والذين يعملون هذه الاعمال هم « الذين اخلدوا الى الأرض » كما يقول ابن باجّه ؛ وسعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم هذه الافعال ، وليس لهم فضل عند

الناس ولا قيمة. ثم أن أمثال هؤلاء انما يوجدون في أواخر الدول وقبل انقراضها. ومثل هؤلاء «المتجملون». وهم الذين يَحْرِصون على أن يُعْرَفَ عنهم انهم اغنياء او مترفون بينما هم فقراء او مستورون فقط، فتجد احدهم «يستبطن جزء الدثار (الثوب) الخسيس مما يلي جسدَه ويبرز للناس جزء الدثار الاحسن». وهؤلاء أيضاً لا سعادةَ حقيقيةً لهم ولا خلود.

ب ـ الاعمال التي تحدث انفعالاً في النفس من غضب او رضى، ومن سرور أو حزن ومن تودد أو بغض ومن قلق او اطمئنان. وهذه الاعمال نفسها نوعان:

(١) نوع كاذب، اي ان الانسان قد يظهر الرضى وهو غير راض او يتظاهر بالحميّة والانَفة والغَيرة وهو لا يحس في نفسه بشيء منها. فهذه الأعمال التي على هذا الشكل تسمى الرياء، وهي لا قيمة لها أيضاً في السعادة او الخلود.

(٢) نوع صادق، اي ان الانسان يميل في ذلك فعلاً الى عمل الخير والى الاحسان الى الناس، واذا ابدى غيرة على أمر او حَميّة في سبيل انسان آخر كان صادقاً. هذا الانسان يفعل ما يفعله عن علم بقيمة ما يفعل واعتقادٍ بصواب ما يفعله (او انه يفعله طاعة لامر ديني او وازع اجتماعي). فاذاً فعل الانسان ذلك لاعتقاده انّ فعله هذا فضيلة، ثم أورثه ذلك خشوعاً في قلبه فهو عند ابن باجّه من «الذين اجرُهم على الله» ـ وهؤلاء كلهم لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجّه.

جـ ـ و «السعادة والخلود» عند ابن باجّه يفهمان من الطريق التالية:

لكل انسان عُمُران: عمره الجسدي الذي يحياه على هذه الأرض، ثم عمره الثاني وهو «تذكر الناس له بعد موته». والسعادة والخلود في رأي ابن باجّه تكون في عمره الثاني:

«اذا بلغ الانسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة او الشجاعة او الكرم، وكان يعرف انه عالم او حكيم او شجاع او كريم، ثم كان يعمل

بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعمله رثاء الناس ولا قاصداً جلب منفعة مادية ؛ فانه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه وبادراك كامل لحقيقة الحياة والوجود ، وهذا هو السعادة .

« اما الخلود فهو شعور هذا الانسان قبل موته ، ان الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهراً طويلاً بعد ان يموت ويفنى جسده » . فهذا « الشعور السابق في الانسان هو الخلود » المتعلق بالانسان . واما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً في الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الانسان .

ويمدح ابن باجّه الذِكْر الحسن وخصوصاً اذا كان هذا الذكر الحسن صادقاً .

الاجتماع : السّياسة

لابن باجّه آراء في سياسة المدينة (الدولة) وفي السياسة المدنية (ادارة المدن وتدبير الاسرة والعناية بالاهل والاولاد) . وكان من رأيه أيضاً أن يستكثر الانسان من جمع المال وأن يحسن القيام على تصريفه في وجوهه .

تدبير المدينة (الكلام على الدولة) :

الانسان عند ابن باجّه ــ كما هو عند ارسطو ــ مدني بالطبع . والاعتزال شرٌّ اذا كان حباً بالاعتزال نفسه . اما اذا كان الاعتزال هرباً من مخالطة الفاسدين من أهل المجتمع فهو خير .

وابن باجّه يخالف افلاطون في قبوله مدينةً واحدة فاضلة ، ويوافق الفارابي بأن المدن قد تتعدد ، فيكون منها واحدة فاضلة كاملة ، واربع فقط ناقصة . (الفارابي يجعل المدن الناقصة عديدة جداً) .

(أ) التدبير الفاضل ــ التدبير الفاضل الكامل هو تدبير الله لهذا العالم ، فنظام العالم عند ابن باجّه نظام كامل محكم متقن ، لا خلل فيه ، وهو تدبير صواب .

على اننا اذا قلنا : « تدبير » ، فانما نعني تدبير المدن . فاذا قصدنا « تدبير المنزل » مثلاً فيجب ان نقول : تدبير المنزل .

يقول ابن باجّه في وصف المدينة الفاضلة إنها لا تحتاج الى أطباء ولا الى قضاة ، وذلك لان اهلها متحابّون فلا يقع التشاكس بينهم ، ولذلك لا يحتاجون الى قاض . ثم ان جميع اعمال اهل المدينة صواب ، ذلك لانهم يقومون بالرياضة ولا يغتذون بالاغذية الضارة ، فهم من أجل ذلك لا يمرضون ولا يحتاجون الى الطب ، الا في مداواة أمراض عارضة واردة من خارج (كالاوبئة) . وربما احتاج اهل المدينة الفاضلة الى اصلاح الخلع وما جانسه (من الجراح والكسر) وربما لم يحتاجوا اليه في ذلك ، اذ يستطيع البدن الحسن الصحة ان يعتني بنفسه فتبرأ جراحه ، حتى العظيمةُ منها ، من تلقاء نفسها .

« فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض ! »

وآراء أهل المدينة الكاملة كلها صادقة ، وأفعالهم كلها فاضلة . ولا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة ابداً لأنه لا ينتشر فيها آراءٌ غريبة ، اي آراء طارئة عليها من مدن اخرى ناقصة .

وفي المدينة الفاضلة يُعهد الى كل شخص بالعمل الذي يجيده . والانسان في المدينة الفاضلة يَقصِد بأعماله نفع المدينة ، وذلك لأن الانسان الفاضل جزء من المدينة .

ب ــ المدن الناقصة : يذهب ابن باجّه في تعديد المدن غير الكاملة مذهب الفارابي ، ولكنّه يجعلها أربعاً بسيطة . وكلّما كانت احدى هذه المدن أبعد عن الكمال كانت الحاجة فيها الى الاطباء والقضاة أكثر لأن صناعة هذين الصنفين من الناس تكون حينئذ اجدى وانفع . وميزة اهل المدن الاربع انهم يجعلون لأنفسهم ملذّات جسمانية (كالشهوات والتغلب على الآخرين) ، ما لم يكونوا جاهلين فلا يعرفون ماذا يريدون .

ومـّما يؤسف له ان ابن باجّه لم يسمٍّ هذه المدن الاربع تسمية واضحة كاملة ، فقد ذكر المدينة الإقامية (الفاضلة) والمدينة الجماعية ومدينة التغلب . ثم هنالك اسم مدينة رابعة محلها بياض في مخطوطة المكتبة البودليانية (م غ

٥١ ، ٥٢ ، ٥٤) .

تدبير المتوحّد

المتوحّد هو الانسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة .

ويمكن أن يكون في المدينة غيرِ الفاضلةِ شخص أو شخصان أو ثلاثة أو أكثر من الفاضلين يسمّيهم ابن باجّه « النوابت » . ووجود هؤلاء النوابت (الفلاسفة القضاة ، الاطبّاء) ضروري في المدينة غير الفاضلة حبّاً بنفع أهل هذه المدينة وبرعايتهم وهدايتهم ؛ ولكنّهم يعيشون فيها غرباء . أما اسمهم « النوابت » فقد استمدّه ابن باجّه من تشبيههم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع ، لأن آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم . وهؤلاء النوابت اذا كثروا في مدينة غير فاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة .

السِيَر :

السير جمع سيرة ، وهي في القاموس : السنة والطريقة ؛ وعند ابن باجّه « المدينة » . وابن باجّه كالفارابي يقرّ سيرة إقامية (مدينة فاضلة) ويقرّ الى جانبها سِيَراً غير كاملة تضادّ السيرة الفاضلة .

وهنالك في الاصل ثلاث سير غير كاملة ؛ ومنها تتركّب طبقة رابعة من السير ، ومن السير الأربع (الثلاث الاساسية والسيرة المتركّبة منها) تتركّب طبقة خامسة من السير . وهذه السير تكون ، كما يبدو بوضوح ، على درجات مختلفة من النقص . فماذا يجب على المتوحّد أن يفعل حتى يعيش في السيرة غير الفاضلة عيشة صحيحة سعيدة ؟ — يجب عليه أن :

— يحافظ على صحته ويعمل على استردادها اذا زالت . ولذلك كان محتاجاً الى علم الطب لكي يداويّ نفسه اذا كان يسكن وحده في المدينة التي يسكنها . اما اذا كان المتوحدون في تلك المدينة كثاراً فهم يستطيعون حينئذ ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون حينئذ الى الطب .

— يغتذي بالمآكل النافعة والضرورية ويتجنّب الاسراف في الطعام ولا يأكل طعاماً للذة مضغه .

— يكون معتدلاً في جميع ما يتعلّق بحياته الجسدية : ان الضرورات الجسدية (الطعام اللباس ، الخ) ليست غايات في نفسها ، بل هي وسائل الى اتقان الأعمال العقلية . وعليه أن يفعل ما يجب فعلُه ولو سبّب له ذلك ألماً أو أدّى به الى الموت .

— يصحب أهل العلوم ويعتزل الذين يهتمّون بحياتهم الجسمانية وحدها ، ولا يخالطهم الا في ما لا بدّ من مخالطتهم فيه (لقضاء عدد من حاجاته اليومية أو لتطبيبهم والقضاء بينهم وهدايتهم) .

— يهتمّ بالعلوم النظرية (لأنها تَليق به ويَعْجِز عنها غيره) ويترك العلوم العملية (النجارة والحدادة الخ لأنها لا تليق به ، اذ هي وسائل الى غايات أُخَرَ : ارتزاق العامة مثلاً) .

— يستعمل كَذِب الالغاز (التقيّة الفكرية) لمداراة العامّة والجهّال .

— يعمل جميع أعماله باختياره وبارادته ويقصد أن تكون صواباً أو خيراً حسب ما يقضي العقل ، لا لأنه أكره عليها أو لأنه يلتمس منفعة من عملها : كما لا يجوز أن تكون أعماله انفعالاً من غضب أو بغض أو حب .

— ينصرف عن التصوّف لأنه وَهْمٌ ، ويعتمد التفكيرَ لبلوغ السعادة الحقيقية .

المنزل الفاضل :

كل منزل جزء من المدينة التي هو فيها . فالمنزل في المدينة الفاضلة منزل فاضل يجري على المنهج الطبيعي وحسب العقل ؛ وحكمه في كلّ شيء حكم المدينة الفاضلة نفسها ، وتدبيره كتدبيرها .

والمنزل في المدن الناقصة منزل ناقص مريض ، ولا فائدة من وضع تدبير خاص به . ان احوال المنزل الناقص تؤدّي به حتماً الى البوار والخراب . على ان قوماً قد وضعوا كتباً في تدبير المنزل ، ولكن اقاويلهم في ذلك بلاغية

(لفظية وخطابية لا برهانية) مثل كتاب كليلة ودمنة ومثل كتب حكماء العرب المشتملة على الوصايا والاقاويل المشورية كالكلام على محبة السلطان ومعاشرة الاخوان .

التربية وعلم النفس

يرى ابن باجّه ان الانسان يتقلب بين طفولته وشيخوخته في أدوار كثيرة ، صعوداً وهبوطاً ، مع تقدمه في السن . وهو يرى كل دور نتيجةً لدور سبقه ثم توطئة وتمهيداً لدور سيأتي بعدم . ولكل دور أعمال خاصة به .

اما الذين يفعلون في دور ما يجب ان يكونوا قد فعلوه في دور سابق عليه فهؤلاء الذين في طبعهم نقص كالمعتوهين مثلاً . والذي يلفت النظرَ ان ابن باجّه يعد الذكاء المفرط نقصاً في الطبع أيضاً . فان الذكاء الباكر يخمد باكراً ، كالنار المشتعلة في مادة سخيفة خفيفة تضطرم بشدة وسرعة ثم تخبو بسرعة وفجأة ايضاً .

وهناك اشارة عارضة الى تداعي الافكار .

الأخلاق والإرادة

ليست الاخلاق عند ابن باجّه « وضعية » : انها ليست مستمدة من اوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة ، وانما هي مبنيه على التفكير ومستمدة رأساً من العقل .

يقسم ابن باجّه الافعال قسمين : قسماً بهمياً وقسماً انسانياً . فالقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة او على الانفعال ، ويساق اليه الفرد بأحد هذين العاملين او بهما كليهما باطلاق . ان الفرد اذا اندفع الى الطعام بدافع من الجوع المحض فانما يعمل عملاً بهيمياً ، يشركه فيه البهيمَ سواءً بسواء ، اذ انّ البهيمَ يُقدم على الطعام او الشراب او النوم بدافع الغريزة فقط . وليس له غاية وراء الشبع او الريّ او الاستجمام . وكذلك الانفعال ، فان البهيم اذا تُرك وشأنه لم يؤذ احداً ولم ينفع احداً . ولكن اذا أسيء اليه بأن ضرب ضرباً شديداً كالبغل ،

او خُرّب وكره كالنحل ، او ديس عليه كالحية انفعل ضرورة فرفس او لسع او لدغ . وهو في كل هذا لا يفكر بأن فعله هذا سيؤدي الى نتيجة ما حسنة او سيئة ، ولا بأن فعله هذا سينفعه على الاقل . ان عمله ليس الا « انفعالاً طبيعياً » يؤدي الى نتيجة لا دخل لارادته فيها .

هذه حال البهيم على الحصر ، ولذلك يسمي ابن باجّه هذا النوع من الافعال افعالاً بهيمية سواءٌ أصَدرت عن بهيم او عن انسان . على ان هناك فارقاً اساسياً : ان الانسان مؤلف في الحقيقة من جزئين : من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها او تجاهلها — ولو انها اهملت لما استطاع الانسان ان يعيش — ثم من جزء عاقل . من أجل ذلك كله لا يمكن ان يكون فعل الانسان انسانيا محضاً ، بل يجب أن يخالطه جزء بهيمي . حتى إن هذا الجزء البهيمي يساعد مساعدة مهمة في تمام الجزء الانساني . من ذلك مثلاً ان الانسان محتاج الى الطعام ، ففي عملية الطعام » فعلان متميزان : اولهما « الدافع الطبيعي » الموجود في البهيم ، وثانيهما « غاية قصوى مبنية على ارادة عاقلة » . ان الانسان « يقصد » من طعامه حفظ حياته وقوته لمتابعة جهوده الانسانية ، او لنيله انواعاً من السعادة العقلية او من السعادة الر وحانية . فالطعام مثلاً في رأي ابن باجّه — وفيما يتعلق بالانسان — عمل بهيمي وانساني في وقت واحد : بهيمي لأن فيه جزءاً ينبني على الضرورة ، وانساني لأن فيه جزءاً آخر مبنياً على الارادة . وهكذا يقول ابن باجّه إن إقبال الانسان على الطعام » بهيمي بالعَرَض ولكنه انساني بالذات .

وقد يتفق ان يشتهيَ الانسان نوعاً من الطعام فيأكله ، فحينئذ يكون عمله بهيمياً بالذات (لأنه مبني في الدرجة الاولى على اندفاع وانفعال) ، انسانياً بالعرض (لانه لم يخلُ من عنصر الارادة) . على أن الارادة وحدها لا تكفي لجعل الفعل انسانياً ، بل يجب ان ينضاف اليها عنصر الرويّة (التفكير) . فلو اتفق مثلاً أن انساناً كان سائراً في حديقة فخدشه عود بارز من احد الأغصان ؛ فانه اذا كسر هذا العود « لأنه خدشه فقط كان فعله بهيمياً . فأما

من يكسره لئلا يخدش غيره أوعن رويّة توجب كسره فذلك فعل انساني » .

وعلى هذا يرى ابن باجّه ان الفضائل نوعان :

(١) الفضائل الشكلية ، وهي — مع انها فضائل — تنبعث من ضرورة او غريزة وليس فيها مجال للارادة ولا للروية ، كالوفاء في الكلب مثلاً : ان الكلب مشهور بالوفاء ، ولكنه يفي لكل انسان وفي كل وقت ؛ ولا يمكن ألاّ يَفِيَ . هذا النوع من الفضائل لا قيمة له — في الانسان او البهيم — ولا يدخل في بحثنا ، كما يقول ابن باجّه .

(٢) الفضائل الفكرية وهي المبنية في الدرجة الاولى على الارادة والروية . على ان الذي يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب فقط ولا يلتفت ابداً الى ما يحدث في النفس البهيمية من ضرورة او انفعال ففعله هذا يجب أن يسمى إلهياً لا انسانياً ، اذ لا يوجد انسان يستطيع ان يفعل ذلك .

للتوسّع والمطالعة

— تدبير المتوحّد (نشره آسين بلاسيوس) ، مدريد — غرناطة ١٩٤٦م

— تدبير المتوحد (موجز كامل) — راجع « ابن باجّه لعمر فرّوخ) .

— كتاب النفس (نشره محمّد صغير حسن المعصومي) ، مجلّة المجمع العلمي العربي في دمشق (٣٤ : ٢ ، نيسان — ابريل ١٩٥٨ وما بعد) . وهنالك مقدّمة في حياة ابن باجه وفي مخطوطة النفس في مجلّة المجمع نفسه (٣٤ : ١ ، كانون الثاني —يناير— ١٩٥٧ ، ص ٩٦ — ١١١) .

— ابن باجّه والفلسفة المغربية ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧١ هـ= ١٩٥٢ م .

— رسالة الاتّصال (مجلّة الاندلس ١٩٤٢ م) ؛ ثمّ أعاد الدكتور أحمد فؤاد الاهواني نشرها ملحقة بتلخيص كتاب النفس لابن رشد (مصر ١٩٥٠ م ص ١٠٢ — ١١٨) .

ابن طُفَيْل

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسيّ نحو سنة ٥٠٠ هـ (١١٠٦ م) في وادي آش قرب غرناطة ، وقضى أكثر أيام حياته الاولى يدرّس ويطبّب . ثم انه شغل منصب الحجابة (الوزارة) في غرناطة .

وفي أوائل سنة ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) ، منذ أيام عبد المؤمن بن علي ، اتّصل ابن الطفيل ببلاط الموحّدين في إفريقية وأصبح كاتماً لأسرار أبي سعيد ابن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة . ولما تسنم أبو يعقوب يوسف عرش الموحّدين (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م) أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً له وترفّع عن تطبيب العامة . وفي سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) اعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف فخلفه فيه تلميذه ابن رشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلت وطيدة .

ثم استُشهِد السلطان أبو يعقوب يوسف في حرب الافرنج بالاندلس سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م) وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور فظل ابن طفيل يتمتّع بالحظوة في بلاط الموحّدين ، ولكنه لم يعش بعد ذلك سوى عام واحد اذ توفّي في مرّاكش سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) .

ومع أن مؤرخّي الأدب والفلسفة قد ذكروا لابن الطفيل عدداً من الكتب والرسائل ، فانه لم يصل الينا من آثاره سوى كتاب واحد هو قصة حيّ بن يقظان.

عناصر شخصيته وخصائصه

مال ابن طفيل الى مخالطة الناس فتكسّب بالطب في أول حياته وتولّى أعمال الدولة في القضاء والوزارة . وبلغ من محاسنته للعامة أنه لم يشرح بنفسه فلسفة

ارسطو ، بل أشار على تلميذه ابن رشد بذلك . غير أنه في فلسفته (في رسالة حيّ بن يقظان) سلك سبيلاً آخر : انه أحب أن يقطع الرجل الحكيم صلته بالعامة وأن ينفض يده من اصلاحهم .

ولقد حاول ابن طفيل أن يوجد نظاماً فلسفياً يقصه خطوة خطوة ثم توفّر على ناحية واحدة من الفلسفة : على النشوء الطبيعي وتطوّر التفكير في الانسان ، وبيان كيف ان الانسان يتدرج بالتأمل والفكر في المعرفة من الاحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع ان يتصل ، من طريق العقل ، بالله (لقد قصد ابن طفيل ان يتصل من طريق العقل بالله ولكنه عجزَ عن ذلك فانقلب الى التصوف ليعرف به الله) .

وأُعجِب ابن طفيل بابن سينا ، فإن كتابه حيّ بن يقظان كان وسيلة الى « بثّ الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ... وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجِدّ في اقتنائها » . وكذلك كان ابن طفيل معجباً بابن باجّه . وقد وافقه في أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة . وكان ابن باجّه يحاول نفعهم ما أمكن ، أما ابن طفيل فنفض يده من امكان اصلاحهم .

وحاول ابن طفيل أن يعرف كلّ شيء من العالم المادي وعالم العلل والاسباب بالعقل ، ولكنه عجز عن ذلك لما أراد البرهان على وجود الله فانقلب صوفياً وعرف الله من طريق القلب .

أما علم ابن طفيل فكان واسعاً وخصوصاً في الناحية الطبيعية ، وفي « علم الحياة » على الأخص . ويبدو من رسالة حي بن يقظان أنه اطّلع على اكثر ما خلّفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاعَ بصيرٍ ناقد . من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها . وكان من مشاهير أهل العلم والأدب .

ومع أن فلسفة ابن طفيل كانت ماديّة الى اقصى حدود المادية ، فانه هو شخصياً كان ديّناً تقياً .

أما اسلوبه فكان اسلوباً شائقاً ، وهو يرمز في كتاباتـه ، ذلك لأن « التحكم بالالفاظ ، على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به ، خطر » .

رسالة حيّ بن يقظان

يعالج ابن طفيل في هذه الرسالة معضلةً شَغَلَت بال الفلاسفة المسلمين ، ألا وهي صلة الانسان بالعقل الفعّال وبالله ... أما طريقة معالجته لهذه القضية فكانت بأن وصف لنا شخصاً وَحِداً لم يعرف بيئة اجتماعية ولا تأثر بعاداتها ثم بيّن لنا كيف أن هذا « الوَحِد » قد توصل من تلقاء نفسه، وبغير معين سوى عقله هو ، الى ان يعرف جميع ما حوله من ادنى دَرَكات الموجودات المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلي . وقد عرض ابن طفيل ايضاً في هذه الرسالة لتقسيم العلوم .

والقِصة الحقيقية لا تمثل حياة فرد ولكنها تمثل تطور الانسانية في أدوارها المختلفة .

نظائر هذه القِصة

لهذه القِصة نظائر كثيرة باسم حيّ بن يقظان أو أبسال وسلامان . على أن ابن طفيل هو الذي جعل من هذا الاسم « حيّ بن يقظان » ومن هذين البطلين « أسال وسلامان » قصة تامة وعالج فيها موضوعاً فلسفياً كاملاً .

(أ) لحنين بن اسحاق قصة سلامان وأبسال ، نقلها من اليونانية . وهي قصة ملك حكيم اسمه هرمانوس بن هرقل رغب في أن يكون له ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء . فعرض عليه وزيره الحكيم أن يأخذ شيئاً من ماء حياته ثم يجعله في اناء ويربيه فيخرج له ولد ... ففعل . فلما رُزق ولداً على هذا الشكل سماه سلامان ، وطلب له مُرضعة اسمها ابسال . فلما كبر الولد تعلق بابسال واشتغل بها عن تدبير الملك وطلبِ الحكمة ...

(ب) واورد ابن الاعرابي قصة رجلين وقعا في الأسر ، أحدهما مشهور

بالخير واسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه ابسال . ففُدي سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ ... واما ابسال فلشهرته بالشر أُسر حتى هلك .

(ج) لابن سينا قصة مؤداها أن سلامان وابسالاً كانا اخوين شقيقين ؛ وكان ابسال اصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً . وقد عشقته امرأة سلامان ... فلما أبى عليها أرادت التغرير به ولكنه سَلِم . غير أنها دبرت قتله بالسم . فحزن سلامان على أخيه أبسال واعتزل الملك وتعبد فألهمه الله الحقيقة فسقى امرأته ومن ساعدها على هلاك أبسال السم .

هذه قصص كلها محكيّة على سبيل الرمز ، فسلامان (في القصة الثالثة) مثَلٌ للنفس الناطقة ، وأبسال مثل للعقل النظري .. وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ...

(د) وهنالك قصة أخرى لابن سينا هي قصة « حي بن يقظان » ، حاصلها أن رجلاً شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله في العالم . وفي هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ثم نقمة على اكثر طبقات البشر .

(هـ) أما حي بن يقظان للسهروردي المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) فتنطوي على سياحة روحية : يتخيل السهروردي نفسه فيها طائفاً بين مغرب الأرض ومشرقها وبين الأرض والسماء ثم يشرح في تلك السياحة حالاً من الوصول (الاتصال بالالوهية) .

رسالة حيّ بن يقظان : سبب تأليفها

إن صديقاً سأل ابن طفيل شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا من الكشف عن حقائق « الوجود وما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية » . وقد احب ابن طفيل أن يحدث الناس عن الله رمزاً فيقول : « اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة

اسماءً تدل على الشيء الذي يُشاهد به ذلك النوع من المشاهدة » .

ثم يضرب ابن طفيل لنا مَثَلَ الذي يدرك « ما بعد الطبيعة » بثاقب فكره ومثل الذي يدرك ذلك بالكشف والمشاهدة فيقول :

« فتخيلْ حالَ من خُلق مكفوف البصر الا أنه جيــد الفطرة ، قوي الحدْس. فنشأ مذ كان ، في بلدة من البلدان، وما زال يتعرف اشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوانات والجمادات وشكلَ المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الادراكات الأخر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير وكيل ... وكان يعرف الألوان وحدها بشرح اسمائها ..

« ثم انه – بعد أن حصل على هذه الرتبة – فُتح بصره .. فمشى في تلك المدينة كلها ... فلم يجد أمراً على خلاف ما يعتقده ... غير أنه حدث لــه أمران عظيمان أحدهما تابع للآخر وهما : زيادة الوضوح ... ثم اللذة العظيمة .

« فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الأعمى الاولى ... وحال النُظّار الذين وصلوا الى طور الولاية ... هي الحالة الثانية » .

.... نقد الفلسفة والفلاسفة

يقول ابن طفيل :

كان التأليف الفلسفي معدوماً في المغرب ، وخصوصاً في « ما وراء الطبيعة » لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشي منه لم يكلم الناس الا رمزاً (خوفاً من الفقهاء والعامة) ولأن الاسلام منع الخوض في نتائج المكاشفة . ثم شاع المنطق وشاع معه علم الكلام ، ولكن لم يصل الى المغرب من كتب المشارقة وكتب اليونان ما يَنقعَ الغُلة (في الكشف والمشاهدة) ولا نشأ في الأندلس نفسها أحد من ذوي الفطرة الفائقة قبل ابن باجة .

ولم تكن الفلسفة التي وصلت الى المغرب من كتب ارسطو وافية بالمراد من الكشف عن حقيقة اتصال العقل بالله وحقيقة المشاهدة والحضور في طور الولاية.

ولم تكن كتب الفارابي ايضاً وافية بالمراد ، وكان اكثرها في المنطق . أما ما كان منها في الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوك والاضطراب ، وخصوصاً

في ما يتعلق بالخلود بعد الموت . زعم الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » (آراء أهل المدينة الفاضلة) ان النفوس الشريرة تخلد في العذاب . ثم صرح في « السياسة المدنية » انها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الكاملة . ثم وصف في «كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الدار ... هذا معَ ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيلهِ الفلسفةَ عليها ...

وكتاب « الشفاء » لابن سينا لا يفي بالغاية التي يتطلب الناس الحكمة المشرقية من أجلها . وتكفل ابن سينا بشرح كتب ارسطو ولكن لم يعتن بكل ما جاء فيها . وفي كتاب الشفاء اشياءُ لم تبلغ الينا عن ارسطو . ومَن قرأ كتب ابن سينا فعليه ان يتفطّن لباطنها ، وإلاّ فهو لا يصل الى الكمال .

وقد بلغ الحلاّج وابو يزيدَ البَسطاميّ وغيرهما في التصوف حالَ المشاهدة والكشف . ولكن لم يكونوا ممن حذقتهم العلوم ، فقالوا في تلك الحال بغير تحصيل وباحوا بما رأوا تصريحاً ، وأوهموا الناس امكان حلول الله في البشر . قال الحلاج : « أنا الحق ... وليس في اُلجبة الا الله » . وقال ابو يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شأني » !..

وبلغ الغزالي في التصوف حال المشاهدة أيضاً ، ولكن لم يَبُح بمثل ما باح به الحلاّج والبسطامي ، اذ كان ممن أدبتهم المعارف وحذقتهم العلوم . ولذلك لم يزد بعد وصوله الى هذه الحال على ان تمثل بهذا البيت :

وكان ماكان مما لست اذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر .

ويأخذ ابن طفيل على الغزالي انه بنى كتبه على عقلية الجماهير . ثم هو « يَرْبِطُ في موضع ويحُلّ في آخر ، ويكفّر بأشياءَ ثم ينتحلها » . فمن جملة ما كفّر به الفلاسفة ، مثلاً ، انكارُهم لحشر الأجساد واثباتُهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع . بعدئذ أعلن في « المنقذ » ان اعتقاده كاعتقاد الصوفية . والغزالي كثير الرمز والاشارات في كتبه ،

حتى انه لا ينتفع بها الا من وقف عليها او سمعها منه او كان مُعدّاً لفهمها بالفطرة الفائقة. ومن اضطرابه قولُه في أصناف الواصلين البالغين حال الكشف — إنهم وقفوا على ان هذا الموجود (الله) متصف بصفة تنافي الوحدانية المحض.

على ان ابن طفيل يمتدح نظرية الغزالي في الشك، ويقول: فان من لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة.

ويقدّرُ ابن طفيل ان ابن باجّه بلغ رتبة «الاتصال العقلي»، ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق الذوق والمشاهدة الذي عابه ابن باجّه على الغزالي. فابن باجّه يعتقد ان فهم حقيقة الوجود يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمل (الخيالي) واماتة الحواسّ. غير انه لم يفسر هذه المرتبة التي عرفها.

ولم يكن في زمن ابن باجّه في الأندلس من هو اثقب ذهناً وأصح رويّة منه، ولكنه مات قبل أن يقول كل ما عرفه. واكثر كتبه ناقصة او وجيزة العبارة او معقدة التركيب. ولقد كان وقته يضيق عن ترتيب عبارته على وجهها الأكمل.

وابن طفيل لم يلق ابن باجّه شخصياً.

وهنالك نفر من الحكماء عاصروا ابن باجّه، وقيل انهم كانوا في مثل درجته ولكن لم يرَ ابن طفيل لهم تأليفاً. ثم يقول ابن طفيل: «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا (كابن رشد مثلاً) فهم بعدُ في حدّ التزايد او الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل الينا حقيقة امره».

.... تولد حي بن يقظان

جعل ابن طفيل مولد حيّ بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند عند خطّ الاستواء، لأن خطّ الاستواء أعدل بقاع الأرض فلا تتفاوت فيه الحرارة كثيراً بين الشتاء والصيف وبين الليل والنهار؛ ثم جعله يتولّد تولّداً طبيعياً مرتَجلاً: فان طينة في أرض تلك الجزيرة تخمرت على

مر السنين وامتزجت فيها العناصر الأربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) امتزاج تكافوءٍ وتعادل حتّى أصبحت مستعدة لقبول الحياة. حينئذ تعلق بها الروح الذي هو من أمر الله ودبّت فيها الحياة. وما زالت هذه الحياة تدب في هذه الطينة المختمرة على ترتيب مخصوص حتى تخلّق فيها جنين ما زال ينمو ويكتمل حتى انشقّت عنه الطينة بشراً سوياً.

.... منشأه وأدوار حياته

كان حيّ بن يقظان محتاجاً الى عناية أولى، فاتّفق أن كان في الجزيرة ظبية فقدت طَلاها (طفلها) فحضنته. واهتمّ ابن طفيل بالحياة العقلية لحي بن يقظان فجعل حياته سبعة أدوار سمّاها أسابيع - كلّ اسبوع سبع سنوات - فتم التطور العقلي لحي بن يقظان في خمسين عاماً.

الاسبوع الاول: ربّت الظبية في هذا الدور حي بن يقظان. في هذا الدور تعلم حيّ بن يقظان محاكاة أصوات الحيوان وألِف عدداً من الحيوانات وتعلّم منها ستر عورته (بريش الحيوان وبورق الاشجار) واستعمال العصا في الدفاع عن نفسه وعن قوته.

الاسبوعان الثاني والثالث: في مطلع الدور الثاني ماتت الظبية فحاول حيّ ابن يقظان ان يعرف سبب موتها فشق صدرها ووصل الى القلب واستنتج أن الروح تكون في القلب، فاذا غادرته برد الجسم وهدأ (مات). في هذا الدور المزدوج تعلم حيّ بن يقظان حفظ النار (التي كان قد حصل عليها من شجيرات وقعت عليها صاعقة) وتعلم منافعها في الانارة والدفء والطبخ وفي هرب الحيوانات الضارية منها. ثم انه ربط بين حرارة النار وبين الحياة، وأن هذه الحياة موجودة في جميع أجناس الحيوان مهما اختلفت في أشكالها. وأن مركزها في القلب، وهي التي تجعل الاذن تسمع والعين تبصر الخ. وتعلّم في هذا الدور ايضاً استعمال الأدوات المختلفة وبناء الأكواخ والاكتساء بجلود الحيوان، كما تألف بعض الحيوانات.

الاسبوع الرابع: في هذا الدور أدرك حيّ بن يقظان العالم الطبيعي

وخصائصه فأدرك أن الاجسام ذوات امتداد وثِقَل وحركة مقتسَرة ، وأن الحيوان يزيد على الجماد بالحركة الارادية (وللنبات أيضاً نوع من الحركة) . وعرف كذلك الصورة والمادة ، وأنهما متلازمتان في عالمنا ، وأن بعض الاجسام يختلف من بعض بالصورة لا بالمادة .

ثم عرف أن تبدّل الصور على المادة لا بد له من محدث واحد خارج عن الاجسام التي يفعل فيها ، هو الله .

الاسبوع الخامس : عرف حيّ في هذا الدور أن السماء والكواكب أجسام ؛ وأن السماء (مجموع العالم) متناهية لأنها جسم ، وأنها كروية . وأن العالم بجملته محدث . وبما أن حركة الاجرام السماوية لا نهاية لها ولا انقطاع فلا يمكن أن تكون منبعثة منها نفسِها (لأن كل حركة منبعثة من جسم متناهية) فلا بد لها من محرك ليس في جسم . فمحدث العالم ومحرّك الكواكب هو الله المنزه عن صفات الاجسام وعلة العالم السابقة على العالم بالذات لا بالزمان . والله قادر مريد مختار حكيم بريء من جميع نواحي النقص .

الاسبوعان السادس والسابع : في هذا الدور المزدوج بلغ حي بن يقظان أشُدّه (الاربعين من عمره) وقصَر جُهده على معرفة الله. ولكن عَجَز عن أن يَعْرِفَه بحواسّه وعقله كما عرف الموجودات المادية والمتعلّقة بالمادة (كالاسباب والعلل والصورة والروح) .

اعتقد حيّ بن يقظان أن نفسه غير محسوسة (لأنها ادركت أشياء غير محسوسة) . غير أن نفسه الآن متصلة بجسده فلا يمكن أن تدرك الله البريء من كل اتصال بمادة . غير أنها اذا فارقت البدن أمكنها حينئذ أن تدرك الله . وحاول حيّ أن تطّرح نفسُه الجسدَ موقتاً فلجأ الى نوع من الرياضة يغنيه حيناً من الزمن عن الاستجابة الى حاجات البدن ويجعل حال نفسه أقرب الى حال الكواكب التي اعتقد أنها أقرب الى الموجود الاول وأنها ترى الموجود الاول . وتشبه حي بالكواكب في الأمور التالية الثلاثة :

(أ) اجتزأ بالضروري من الطعام والشراب (لأن الكواكب لا تأكل

ولا تشرب) .

(ب) جعل يدور في الجزيزة (لأن الكواكب تدور) .

(جـ) جعل يُديم التفكير في الموجود الاول .

بهذه الرياضة المجهدة ضعفت حواسّه واستطاع هو أن يستغرق بفكره في التأمل العقلي حتّى كان ينسى كل ما حوله ، ثم ينسى نفسه ايضاً . فاذا فعل ذلك « غابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميعُ الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحلّ ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود ، الثابت الوجود ، ففهم كلامه ؛ ولم يمنعه من فهمه انه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام . وكان كلما استغرق في حالته هذه شاهد ما لا عينَ رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (وهنا يذكر ابن طفيل ان هذه الحال لا يمكن ان توصف الا رمزاً ومن طريق التمثيل ، فيقول) :

« فشاهد حي بن يقظان عوالمَ بريئةً من المادة :

« شاهد الفلك الأعلى ذاتاً بريئة من المادة ليست هي ذات الحق (الله) ولا هي نفس الفلك ، ولكنها ليست غيرهما ايضاً . وشاهد ان ذات الحق منعكسة في ما دونها من الافلاك — ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لارضنا — كما تنعكس الصور في المرايا المتقابلة » .

تمام القصة وطبقات الناس

كان في جزيرة مجاورة لجزيرة حي بن يقظان رجلان اسم احدهما أسالُ واسم الآخر سلامان ؛ وكان قد وصلت الى هذه الجزيرة مِلّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء[1] .

اما سلامان فكان حاكم الجزيرة وكان يفهم الدين حق الفهم ولكنه كان يأخذ بظاهره ويجاري العامة في أعمالهم الدينية (لأنه كان حاكماً) : كان ابعد

(١) يظهر بوضوح ان ابن طفيل يقصد بهذه الملة « الإسلام » .

عن التفكير العميق في الدين وأقرب الى مخالطة العامة. وأما أسال فكان صديقاً لسلامان وكان يفهم الشريعة مثله فهماً صحيحاً، ولكنْ كان به طبع العزلة والانفراد والنفور من العامة وحب التفكير في أوامر الدين وطلبِ التأويلِ للفرائض والعبادات .

هجر أسالُ جزيرته وطلب العزلة في جزيرة اتفق أنها الجزيرة التي تولد فيها حيّ بن يقظان . والتقي حيّ بأسالٍ ثم تفاهما بعد أن كان أسال قد علّم حيّاً اللغة ؛ وأخبر كل واحد منهما صاحبَه بما وصل اليه من أمر الله والعالم . ولقد عَجِبا كلاهما من ان الغاية التي وصلا اليها من « طريق الفهم الصحيح للدين » ومن « طريق التفكير » كانت واحدة .

ولما علم حي من أسال حال سكان الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات أحب أن يذهب اليها ويُفضي لأهلها بما عرفه هو وأسال من الحق . فقال له أسال ان ذلك غير ممكن لأن اكثر الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق ، وأما حالهما هما فحال « اصحاب الفطرة الفائقة » .

ولما لم يستطع حي ان يفهم من أسال ذلك (لانه لم يسبق له أن رأى بشراً) انتقل الصديقان الجديدان الى تلك الجزيرة واجتمعا بنخبة اهلها من اصدقاء أسال وسلامان ومن المعترَف لهم في الجزيرة بالتقدم والفهم . فلما اخذ حيٌّ وأسال بكشف الحجاب عن الحقيقة أمام هؤلاء كاد هؤلاء أنْ يثوروا بهم. حينئذ ندما على عملهما وتأسفا على ان تكون هذه حال « الخاصة » في تلك الجزيرة ، فماَ بالك بحال العامة !

حينئذ ذهب حي بن يقظان وأسال الى سلامان فاعتذرا له ، ثم انثنيا الى أهل الجزيرة واوصياهم بأن يظلوا على ذلك النوع الذي ورثوه من العبادة عن آبائهم . ثم انهما اعترفا (فيما بينهما) بأن العامة لا ينفعها الا « اشكال العبادات » التي جاء بها الانبياء وأنه لا يجوز للعامة غير ذلك ، اذ لا يقدر اولئك العامة على ادراك الحقيقة ولا على التفكير لأنفسهم .

بعدئذ رجع حي بن يقظان وأسال الى جزيرتهما وأخذا في العبادة . ثم ان أسالا

ترك طريقته القديمة في العبادة وتبع حي بن يقظان في العبادة العقلية . وظلاّ كلاهما على ذلك حتى اتاهما اليقين (حتى ماتا) .

أشخاص القصة

في هذه القصة خمس طبقات من الناس :

(١) ذوو الفطرة الفائقة المستغنون بعقلهم عن كلّ تعليم (ويمثلهم حي ابن يقظان) .

(٢) ذوو الفطرة الفائقة الذين اتفق أن كانوا في بيئة اجتماعية ففهموا من الدين أكثر مما فهمه سائر أهل بيئتهم ، ولكن تربيتهم الاجتماعية أدخلت على فطرتهم الفائقة شيئاً من النقص قصّر بهم عن رتبة الطبقة السابقة (ويمثل هؤلاء أسال) .

(٣) خاصة العامة وهم الذين يدركون الأمور ادراك أهل الفطرة الفائقة لها ، ولكنهم يؤثرون أحوال الدنيا على الاعتزال ثم يسلكون بينهم وبين أنفسهم سبيلاً وبينهم وبين الناس سبيلاً آخر (ويمثل هؤلاء سلامان) .

(٤) المتميّزون من العامة ، وهم جماعة قليلة العدد من العامة نالوا قسطاً من العلم فظنوا أنهم قد ارتفعوا فوق سائر العامة وهم في الحقيقة لا يزالون منهم الا في ظاهر أعمالهم (وتمثلهم النخبة الذين اجتمع بهم حيّ بن يقظان برفقة أسال في جزيرة سلامان) .

(٥) الجمهور الغالب ، وهم أقرب الى الانعام منهم الى البشر .

مجمل فلسفة ابن طفيل

فلسفة ابن طفيل موجودة كلّها في قصة حيّ بن يقظان ومُدْرَجة هناك حسب التطور الصاعد للعقل البشري :

أولاً — نظرية المعرفة :

تكون المعرفة عند ابن طفيل من طريقين : من طريق الحواس الخمس بالاختبار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلّق بالاجسام) ؛ ومن طريق

الذات (النفس) بالحدس غير المتصل بالحواس (فيما يتعلّق بالمـدارك والموجودات البريئة من المادة)، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الاسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود النجار من وجود الخزانة). والاشراق عند ابن طفيل من الحدس، ولكنّه خاصّ بذوي الفطرة الفائقة.

ثانياً — الرياضيات :

ابن طفيل مهندس وعالم فلكيّ، ولقد بنى آراءه في الفلك على الهندسة. يرى ابن طفيل أن كل جسم متناه لأنه قد فرِضت فيه الخطوط (لأنه محدود بأجزاء من الخطوط)، ولأن كل جسم لا تفرض فيه الخطوط باطل (لا يمكن أن يوجد أجسام لها أضلاع غير متناهية). وعلى هذا تكون الاجـرام السماوية متناهية، وتكون السماء نفسها (العالم بجملته) متناهية.

وشكل العالم كرويّ. ودليل ابن طفيل على ذلك أن الكواكب التي تطلع من المشرق وتغيب في المغرب (في رأيه) اذا طلعت على سمت الرأس (أي عمودية على خط انحناء الرأس) كانت الدائرة التي تقطعها تلك الكواكب في السماء أطولَ من الدوائر التي تقطعها الكواكب التي تطلع عن اليمين أو الشِمال. ثم ان الكواكب اذا طلعت معاً (ولو كانت تسير في أفلاك مختلفة) فانهـا تغرب معاً أيضاً.

والشمس كروية، والأرض كروية. والشمس أكبر من الأرض كثيراً.

وترك ابن طفيل رأي بطليموس القائل بأن الافلاك متداخلة (ذات مراكز متعددة) الى رأي ارسطو القائل بأن الافلاك متمركزة (ذات مركز واحد)،

وقد ظل ابن طفيل يعتقد أن للنجوم نفوساً وأنها تعرف الله؛ وأن العالم يشبه انساناً كبيراً، وأن ما فيه من ضروب الافلاك المتّصل بعضها ببعض هو بمنزلة أعضاء الحيوان.

ثالثاً — الطبيعيّات :

يرى ابن طفيل للحرارة ثلاثة أسباب : الحركة وملاقاة الأجسام (الاحتكاك

والاضاءة (الاشعاع) . أما الاجسام التي تقبل الحرارة فهي الأجسام الكثيفة غير الشفافة . من أجل ذلك يلاحظ ابن طفيل ان طبقات الهواء العليا أبرد من طبقاته السفلى لأن الحرارة لا تسخّن في رأيه الهواءَ مباشرة ، بل هي تسخن الأرض اولاً ثم تشع الحرارة من الأرض الى الهواء . وكذلك لاحظ ابن طفيل ان الاشعاع اذا كان على مسامته رؤوس الناس (اي اذا كان على زوايا قائمة) كانت الحرارة التي تصحبه أشد ، لأن كمية الاشعاع التي تصل الأرض عند المسامتة تكون أعظم .

وأشار ابن طفيل الى « انكسار النور » (عند مروره في الهواء) اذ ذكر أن نور الشمس يضيء من الأرض قسماً أعظم من نصفها .

وهو يقول بالنشوء المرتجل وبتطوّر الاحياء ، فان جنس الحيوان وجنس النبات متّفقان في الاغتذاء والنموّ . الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك . وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحرك عروقه الى جهة الغذاء واشباه ذلك ؛ فظهر له ان النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما اتمّ واكمل، وفي الآخر « قد عاقه عائق » عن بلوغ ما بلغ اليه الحيوان .

ويرى ابن طفيل أيضاً أن نشأة الانسان تخضع في تطورها لعوامل طبيعية من البيئة ، وان الانسان لا يستطيع أن يتعلم أمراً ما الا اذا تعلم أمراً آخر سابقاً عليه ضرورة . ثم ان التربية الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر ، ولو ان البشر تُركوا ينشأون نشأة فِطرية حرة (كالتي نشأ عليها حي بن يقظان) لكانت حالهم العقلية اعلى مما هي عليه اليوم .

وكان ابن طفيل لا يزال يعتقد أن القلب أعظم ما في الجسد وأنه مسكن الروح . اما مردّ الحواسّ فكان الى الدماغ ، « على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو » الذي يتصل بالدماغ ، من طريق العصب المقطوع . والاعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ . لأن الدماغ موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ...

وفي قصة حيّ بن يقظان دلائل كثيرة على أن ابن طفيل اشتغل بالتشريح كثيراً وكان فيه بارعاً .

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

العالم عند ابن طفيل متناه محدودٌ لأنه جسم ، وهو على شكل الكرة . والعالم محدث بمعنى أن له فاعلاً ، إلا أنه قديم قِدَمَ فاعله . وهو متأخّر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان (أي ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل) . والعالم لا يمكن أن ينعدم ، ولكن يمكن أن يتبدّل من صورة الى صورة .

الجانب الالهي :

ابن طفيل معتزلي الرأي في الله ، فالله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء ، لكنه لا يمكن أن يُحسّ ولا أن يُتخيّل لأن التخيّل ليس سوى إحضار المحسوسات بعد غيبها . والله ذو عناية بالعالم كلّه . وابن طفيل من أتباع أبي الهذيل العلاّف في صفات الله يراها راجعة كلّها الى حقيقة ذات الله ، وأن علم الله بذاته (بنفسه) ليس زائداً على ذاته ، بل هو علمُه بذاته ؛ وعلمه بذاته هو ذاتُه . ولكن ابن طفيل يورد في الله أموراً مجموعة من الأفلاطونية والارسطوطاليسية والمذهب الاسكندراني ومن التصوّف ، فهو يقول عن الله : اذ هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل وجودٍ وجودَه ، فلا يوجد الا هو . وهو الكمال وهو التمام ، وهو الحُسْن وهو البهاء ، وهو القدرة وهو العلم ، وهو هو . وكلّ كمال وبهاء فانما يصدر عنه ويفيض منه . ثم اننا نجد ابن طفيل أشعرياً في مثل قوله : خلق الله كل شيء لمنفعة مقصودة منه ؛ وهو يعرف كلّ شيء : « لا يعزُب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ؛ ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » .

ورأي ابن طفيل في النبوة يقرب من رأي المعتزلة ثم يبعد متطرّفاً ، فالاسلام عنده ملّة صحيحة ، ولكنّها ملّة تحاول أن تمثّل الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما

جرت به عادة الجمهور . والرجل الفائق الفطرة ، عند ابن طفيل، مستغنٍ عن النبوة بما وُهب من العقل . ثم ان ابن طفيل يلوم الفارابي لأن الفارابي « صرّح بسوء معتقده في النبوة وقال إنها للقوة الخيالية للبشر وفضّل الفلسفة علـيها .

والنفس عند ابن طفيل غير الروح التي هي مبدأ الحياة ؛ إنها الذات المدركة العاقلة في الانسان ، وهي خالدة لا تَبيد ولا تَفْسُد .

غير أن النفس الانسانية لا تسعَد بعد مفارقة البدن الا اذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقته . والسعادة هي الاتّصال بالله ودوام مشاهدته .

فاذا سَعِدت النفس الانسانية باتصالها بالله في هذه الدنيا ثم وافتها المنون – وهي على هذا الاتصال – استمرت سعادتها وبقيت « في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم » . اما من حُرِم المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . على أن النفس الانسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً ان تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهدالله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك، أو أن تبقى في ذلك الشقاء الى الأبد .

أما النفوس البهيمية فلا خلود لها وهي لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود (الله) ولا تتألم لفقده ، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشتاق إليه . هذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواءٌ أكانت على صورة الانسان او لم تكن .

أما العامّة فانهم لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة . فعلى العامّة أن يتمسّكوا بظاهر الشريعة حتى تَصْلُحَ حالهم في الدنيا ، ثم اذا ماتوا كانت انفسهم في أمن : لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة ؛ فمرتبة العامة في ذلك مرتبة البهائم .

والعامة اذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه الا معرفة ناقصة ؛ فاذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق اليه وقصّرت بهم معرفتهم عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم .

خامساً : الفلسفة العملية :

يتألف المجتمع من فَرقين غير متساويين من الناس : من العامة، وهم الكثرة

المطلقة في المجتمع ؛ ثم من الخاصة وهم قِلّة من ذوي الفطرة الفائقة . والعامة أيضاً تنقسم بدورها ايضاً فرقين غير متساويين : جمهور غالب ، وهم أيضاً بدورهم اكثرية ؛ ثم نخبة أقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ؛ وهم بطبيعة الحال قِلّة .

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجبن عن التفكير المستقل والتعلق بما يدين به المجموع ، وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ، ويقيدون انفسهم بالألفاظ ، وقلما يفطُنون لما أُريد من الشرع . وهم شديدو الايمان بالأشخاص لا بالمبادىء فاذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأً او صواباً لأنهم قلّما يستطعون فهم المبادىء .

اما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين « أشدّ غوصاً على الباطن واكثر عثوراً على المعاني الروحانيــة وأطمعَ في التأويل » وأميل الى العزلة والانفراد عن العامة. والخاصة أميل الى التفكير والعبادة العقلية منهم الى الشرع والعبادات الشرعية .

وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه القضية :

أيٌّ أفضل : آلفرد ذو الفطرة الفائقة أم جمهور العامة ؟ وابن طفيل، كابن باجّه من قبل وابن رشد من بعد ، يفضّل الفرد ذا الفطرة الفائقة .

ويلحق بموقف ابن طفيل من الخاصة والعامة موقفه من الحكمة والشريعة .

أما الحِكمة أو الفلسفة فمدلولها معروف . وأما الدين عند ابن طفيل فليس سوى وازع اجتماعي للعامة : « فإن حظ اكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم (لكل فرد) معاشه ولا يتعدى عليه سواه في ما اختُصَّ هو به .

وللدين ظاهر وباطن ، والدين يضرب للناس أمثلة فقط ، هي خيالات الحقائق الوجودية . فان « صفاتِ الله عز وجل الملائكة والثواب والعقاب ألفاظٌ ، ولذلك قال ابنُ طفيل : ولم يشك اسالُ في أن جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر

وجنته وناره انما هي أمثلة هذه الأشياء التي شاهدها حي بن يقظان . وكذلك الصلاة والزكاة والصيام والحج أعمال ظاهرة فقط .

وابن طفيل يفضّل معرفة حيّ بن يقظان (من طريق العقل) على معرفة أسال (من طريق الدين) : ان أسالاً لما سمع من حيّ بن يقظان ما سَمِع انفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقَرُبت عليه طرق التأويل . ولم يبق عنده مشكل في الشرع الا تبيّن له ، ولا مُغْلَق الا انفتح ، ولا غامض الا اتّضح ... فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ باشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته . من هنا نستنتج ما يلي :

أ ـ ان حيّ بن يقظان الذي لم يعرف الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحده ان يصل الى ما اتى به الأنبياء انفسهم من عند الله .

ب ـ ان الأمور التي شاهدها حي بن يقظان على هذا النحو كانت اوضح من الأمثلة التي ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسها .

ج ـ إن أسالاً كان يرى في الشريعة أموراً مشكلة ومستغلقة وغامضة ، فلما سمع من حي بن يقظان ما سمع اتضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبلُ في الشريعة .

د ـ ان أسالاً كان يستشير حي بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت متعارضة ثم يتبع رأيه وتأويلها .

ومع أن حيّ بن يقظان يعود فيسأل أسالاً عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القصوى غير مخالف لما رآه هو بعين ذاته ، فانه يستغرب ان يضع الانبياء الدين للبشر في هذا الثوب اللفظي الذي يخالف ظاهرَه باطنُه . ولكنه بعدئذ يرى أن الانبياء على حق لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم حقائق الأمور ، وان الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدر ما فهموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا .

الا ان ابن طفيل يفضل العبادة العقلية ـ التي عرفها حي بن يقظان مستقلاً عن كل تأثير آخر ـ على العبادة الشرعية التي وضعها الأنبياء للناس . وذلك

ظاهر في قوله عن حيّ بن يقظان وأسال بعد أن يئسا من اصلاح الناس ورَجعا الى جزيرتهما :

« وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه اولاً حتى عاد اليه ، وأقتدى به اسال حتى قُرب منه او كاد » .

من هنا يتبين لنا بوضوح ان العبادة العقلية – في رأي ابن طفيل – افضل من العبادة الشرعية :

أ – ان حي بن يقظان لم يبدل رأيه في نوع عبادته .

ب – ان أسالاً ترك ما علّمه الانبياء من أنواع العبادة واتّبع ما وصل اليه حي ابن يقظان بنفسه .

جـ – أن أسالاً كان أقلّ ذكاء من حيّ .

د – ان أسالاً لم يستطع – لمكان تربيته الشرعية السابقة – أن يصل الى ما وصل اليه حي بن يقظان من طريق العقل .

الغاية الأساسية لابن طفيل

أن سعادة الفلاسفة من طريق العقل « سعادة مطلقة كاملة » ، بينما سعادة العامة من طريق الشرائع « سعادة نسبية ناقصة » . فالفلسفة اذن سبيل لتطور العقل الانساني نحو الكمال والخير لأفرادٍ معدودين من ذوي فطرة فائقة ، بينما الشرائع ليست بما جاءت به من الفرائضِ والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب سوى « وازع اجتماعي » للعامة تهيّىء لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضهم الآخر .

فالغاية العملية من الدين ومن الفلسفة اذن واحدة ، ولكن الدين مختلف من الفلسفة اختلافاً اساسياً في سبله وفي تفاصيله وفي الاسس التي يقوم عليهـا .

وللدين فضل واحد على الفلسفة هو انه يحاول أن يهيّىء سعادة الكثرة المطلقة من البشر ، بينما الفلسفة لا تستطيع ان تُسعد الا افراداً قليلين ذوي استعداد خاص .

وأراد ابن طفيل أن يثبت ، فيما أثبت ، أن عقل الانسان الوَحدِ البعيد

عن تأثير البيئة الاجتماعية والذي يستطيع أن يرقى هذا الرقي الطبيعي المستقل انما هو الانسان ذو الفطرة الفائقة . لا كل انسان اتفق .

يلاحظ ابن طفيل في الدرجة الاولى ان الانسان اذا نشأ نشأة طبيعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية .

ثم هو يرى أيضاً ان الانسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيع من طريق التجارب المتكررة أن يفهم جميع أسرار العالم الطبيعي المادي . اما من طريق التأمل والتفكير فيستطيع ادراك أسرار العالم العقلي الروحاني . ولا ريب في أن ابن طفيل قد مثل لنا في حي بن يقظان « نشأة الجنس البشري » لا « نشأة الفرد » . ان قصة حي بن يقظان تمثل تطور البشرية كمجموع لا تطور الأفراد .

أما اللغة خاصة فتنشأ من حاجة الانسان الى التعبير عن بعض انفعالاته الفطرية كالخوف والحزن والجوع ، وهو يقلد في ذلك كله اصوات الحيوان (ص ٣٦ ، ١٣٠) . وهنا يقفز ابن طفيل من هذا الدور الفطري في اللغة الى ارقى أدوارها فيخبرنا ان الانسان يتعلم اللغة بالتلقي والتلقين كما كانت حال أسال وحي بن يقظان : « فشرع أسال في تعليم حي بن يقظان الكلام أولاً بأن كان يشير له الى أعيان الموجودات ويَنطِق بأسمائها ويكرّر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق (حي بن يقظان) بها مقترنة بالاشارة ، حتى علّمه الاسماء كلها ، ثم درّجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقصر مدة » .

وفي قصة حي بن يقظان صورة للحياة الفكرية كما كانت في عصر ابن طفيل ، ثم صورة بارزة للخاصة والعامة وللفقهاء وللنزاع بين هؤلاء جميعاً .

الأخلاق

الاخلاق عند ابن طفيل من حيّز العقل لا من حيز الدين ، ومن حيز الطبيعة الطبيعة لا من حيز الاجتماع . فالاخلاق الحميدة عنده « ألاّ يعترض الانسان الطبيعة في سيرها » : لقد اعتقد ان لكل موجود في هذا العالم ، سواءٌ أكان نباتاً أم كان حيواناً ، غايةٌ خاصة به ؛ فمن طبيعة الفاكهة مثلاً ان تَخرج

من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها (بزرها) على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة ؛ فاذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل أن يتم نُضجها (لحاجته الى الاغتذاء بها) فان عمله هذا يُعَدّ بعيداً عن الاخلاق لأن عمله هذا يمنع البزرة ، التي لم يتم نموُّها ونضجها بعد ، من أن تحقق غايتها في هذا الوجود ، وذلك اخراج شجرة من جنسها . وكذلك اذا أكل الانسان فاكهة ناضجة ولكن ألقى نواتها في ارض سبْخة (لا ينمو فيها النبات) او في البحر او النهر او على صخرة فانما يفعل أيضاً فعلاً بعيداً عن الأخلاق لأنه يحول حينئذ بين تلك النواة وبين غايتها من الوجود ايضاً . وكذلك لا يجوز للانسان ان يتغذّى بأجناس النبات او الفواكه النادرة لأن ذلك يدعو الى انقراضها .

وكذلك تقضي الأخلاق الكريمة على الانسان بأن يزيل العوائق التي تعترض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود « فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس (حجب عنه نور الشمس) حاجب ، او تعلق به نبات آخر يؤذيه ، او عطِش عطشاً يكاد يفسده (وجب عليه أن يزيل) ذلك الحاجب ان كان مما يزول ؛ او فصل بينه وبين النبات المؤذي (لغيره) بفاصل لا يضر المؤذيَ ، ثم تعهده بالسُقيا. وكذلك متى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سَبُعٌ (حيوان مفترس) او نَشِبَ في أنشوطة (علق في حُبالة) او تعلق به شوك أو سقط في عينيه او اذنيه شيء يؤذيه اومسّه ظمأ او جوع تكفّل بازالة ذلك كله عنه جُهدَه واطعمه وسقاه . ومتى وقع بصره (ايضاً) على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائقٌ من حجر سقط فيه أو جُرُف انْهارَ عليه أزال ذلك كله عنه » .

هكذا فهم ابن طفيل الاخلاق : « الخلق ان تجريَ الطبيعة في كل شيء مجراها » . اما الأخلاق الوضعية من دينية واجتماعية كالصدق والكذب والأمانة والسرقة والحلال والحرام فلم يتعرض ابن طفيل لها، ذلك لأنه انما اهتم بانسانٍ يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئة اجتماعية . ثم ان الاخلاق الوضعية ليس غاياتٍ في نفسها بل هي واسطة الى غايات أُخَر ، من أجل ذلك أهمل ابن طفيل

الواسطة وقصد الى الغاية رأساً.

الكشف والمشاهدة

والكشف والمشاهدة ثمرة التصوف. أما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن الكلامُ عليهما إلا رمزاً، لأن تلك الحال حال غريبة لايستطيع اللسان ان يصفها ولا الألفاظ أن تعبّر عنها. اما أبعد ما صرح به ابن طفيل مما يراه الواصل عند المشاهدة فهو وصفه لحال حي بن يقظان في تلك الحال:

«إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد القيّوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار[1] عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهه بالسكر، خطر بباله انه لاذاتَ له يغاير بها ذات الحق، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق... بل ليس ثمت شيء إلاّ ذات الحق».

فالمشاهدة (أو الوصول او الاتصال، اي اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال) او اتصال الانسان بالله انما هي نوع من الشمول يقوم على ان هذا العالم المتباين في مظاهره انما هو في حقيقته شيء واحد.

الاشراق

«الاشراق» ادراك قوانين الوجود بالحدْس من غير تطلُّب له من طريق الحواسّ او طريق البراهين العقلية في الظاهر. أما في الواقع فالاشراق ليس شيئاً اكثر من وثوب العقل الى نتيجة التأمل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك، ولكن من غير شعور بأنه قد مر في مراحلَ طوالٍ كثار قبل أن وثب الى تلك النتيجة المعينة. والمتصوفون يعرّفونه بأنه «اشراق اللّٰه بنوره على القلب، أو بأنه نور قذفه الله في القلب».

وقد اطلق ابن طفيل على هذه الفلسفة المبنية على التأمل اسم «الحكمة المشرقية» وهي، كما يبدو، فلسفة مَبنيّة على التأمل ممزوجاً بعناصرَ من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق؛ ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف.

---

(١) يقصد الأمور المغايرة (المخالفة) لما شاهده: يعني الأشياء المادية في عالمنا.

ان المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة في جميع الناس ولكنها قاصرة ناقصة . أما المعرفة من طريق القلب فهي معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك : فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدّي اليهم بهذا « الاشراق » عِلْماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب ايضاً ويطلعهم على حقائق الأمور كلها ...

للتوسّع والمطالعة

– رسالة حيّ بن يقظان ، القاهرة (مطبعة الوطن) ١٢٩٩ ، الخ ؛ ليون غوتييه) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٦ م ؛ (قدّم لها جميل صليبا وكامل عيّاد) ؛ دمشق (مكتب النشر العربي) ١٣٥٤ هـ – ١٩٣٥ م ؛ ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م ؛ (نشرها ألبير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م ؛ (نشرها عبد الحليم محمود) ، القاهرة (مكتبة-الانجلو) ١٩٥٣ م .
– ابن طفيل وقصّة حيّ بن يقظان، تأليف عمر فرّوخ، بيروت ١٣٧٨هـ = ١٩٥٩ م .
– فلسفة ابن‌طفيل ورسالة حَيّ بن يقظان ، تأليف عبد الحليم محمود ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٧ م .
– ابن طفيل ، تأليف الأب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٨ م .
– ابن طفيل : تأليف تيسير شيخ الارض ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦١ م .

للمناقشة والتمرّن :

– هل تختلف الفلسفة الاشراقية من التصوف (حزيران ١٩٣٦) .
– قال بعضهم عن كتاب حي بن يقظان : « إنه ملخص العلوم الفلسفية

العربية من شرقية وغربية [1] مع ما فيها من النظريات » . فهل توافق على هذا القول ؟ (حزيران ١٩٣٦) .

— هل جاء ابن طفيل بفلسفة مبتكرة في «حي بن يقظان » (حزيران ١٩٤٥) .

— أي الطريقين أقرب الى الحقيقة في نظر ابن طفيل : طريق الوحي ام طريق الاشراق ؟ (حزيران ١٩٤٧) .

— هل حقق ابن طفيل غايته من تأليف «حي بن يقظان » ؟ ايد قولك بالشواهد (تشرين ١٩٥٧) .

— ما هي ابرز الاغراض التي رمى اليها ابن طفيل في قصة «حي بـن يقظان » ؟ وهل يصح ان يقال بأنها قصة فلسفية ؟ (تشرين ١٩٥٩) .

— قال احد الباحثين : ان ابن طفيل ما رمى من خـلال رسالته حي بن يقظان الا الى التوفيق بين الفلسفة والدين . فالى م استند هذا الباحث ؟ وهل تجاريه في ذلك ؟ والا فما هو هدف الرسالة في نظرك ؟ (١٩٦٠ — ٢) .

— التقاء حي واسال وسلامان يمثل احتكاك عقليات ثلاث مختلفة في النهج المتبع للوصول الى الحقيقة — ما يمثل كل منها ؟ — ما محصل الاحتكاك بينها ؟

— كيف تتأول النتيجة التي انتهى اليها هذا الالتقاء ؟ والى م رمى ابن طفيل في خاتمة رسالته ؟ (تشرين ١٩٦١) .

— عرض ابن طفيل في مقدمة كتابه حي بن يقظان لمقدمات عامة تناول فيها طريقتين رئيسيتين للوصول الى الحقيقة ، ثم أوجز رأيه في بعض الفلاسفة المشارقة والمغاربة .

اذكر مضمون هذه المقدمات ، موضحاً بنوع خاص الامور الآتية :

أ — خصائص الطريقتين الموصلتين الى الحقيقة ،مع تعيين اثر كل منهما في سياق قصته الفلسفية .

ب — موقفه من الامام الغزالي .

(١) المقصود : مشرقية ومغربية .

جـ — تأثره بابن سينا .

واكد ما تقول باشارات واضحة الى مضمون حي بن يقظان . (حزيران ١٩٦٥) .

— « وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه ، فجعل أسـال يصف له جزيرته وما فيها من العالم (؟) ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها (اليهم) ، ووصف جميـع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الالهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضَعه من العبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الاعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . الا انه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما : أحدهما : — لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الالهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب ... والأمر الآخر : — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرُغ الناس للاشتغال بالباطل ، والاعراض عن الحق ؟ (ابن طفيل) .

اشرح المعاني التي اوردها ابن طفيل في هذا النص مبيناً السبب الذي دعا حيّاً الى مثل هذا التعجّب واذكر ما يمثّل حي واسال وسلامان من معان (او مذاهب) في قصة ابن طفيل مؤيداً اقوالك باشارات واضحة الى مضمون الكتاب . (تشرين ١٩٦٥) .

ابن رُشْد

ولد ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد في قُرطُبة ، سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، في بيت جاه وعلم ، فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيين. وفي قرطبة نشأ ابن رشد ودرس الفقه والطب .

زار ابن رشد مدينة مُرّاكُش عاصمة الموحدين مرّات كان أولها ، فيما يبدو ، سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) ، في أيام عبد المؤمن بن عليّ . ويبدو أنّ ابن رشد كان منذ ذلك الحين على صِلات طيبة بآل زُهر . ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداواتهم وكَسَبَه صداقَتَهم . وتوثقت صِلات ابن رشد بابي مروان بن زهر فاتّفقا على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن رشد كليّاته ، أو الجانب النظري منه ؛ ثم يضع ابن زهر جزئياته أو الجانبَ العملي منه . ووفّى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتفقا عليه ووضع كالكليّات (٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) . ولكنّ ابن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفّره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رشد كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير (طبقات ٢ : ٦٧) .

واذا كانت جملة ابن طفيل (١) : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعدُ في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره » ، تشير الى ابن رشد ، فانها تدل على أن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة . غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجَباً به وبعلمه : نرى ابن طفيل يعرّف أبا يعقوب

---

(١) حي بن يقظان ، دمشق ، ط ٢ ، ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين ، وفي مدينة مراكش في الاغلب ، فضلَ ابن رشد ويوصي بأن يتولىّ ابن رشد تفسير كتب أرسطو للسلطان الموحدي .

وينال ابن رشد حظوة عند الموحدين فيُعيّن بعد بضعة أشهر قاضياً في إشبيلية (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) ؛ وبعد عامين يصبح قاضيَ قرطبة .

ويشعر ابن طفيل بوطأة السن ويَعجِز عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالتطبيب في بلاطهم فيقترح أن يخلُفَه ابنُ رشد في مَنْصِب طبيب البلاط (٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوب يوسف (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ويخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور ؛ وتظل لابن رشد مكانته المرموقة في بلاط الموحدين . غير أن رأي جمهور العامة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رموْه بالالحاد وألقوْا على رأسه الاقذار في شوارع قرطبة. ثم لما أراد المنصور في سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) أن يسير الى الجهاد في الاندلس أبى الفقهاء أن يعينوه وثبّطوا الناس عن المسير مع سلطان يقرّب اليه الفلاسفة ويُعنى بهم . فاضطرّ المنصور الى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأُحرقت علناً ، سوى ما كان منها في الطب والحساب والفقه ، ثم نُفِيَ ابن رشد نفسه الى بلدة ألْيُسانة قرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وأكثر الشعراءُ في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمّه .

ثم اطلقت حرية ابن رشد فعاد الى قرطبة يعيش فيها على شيء من العزلة لعداء جمهور العامة له ، حتى أن جماعة من سفلة العامة أخرجوه من أحد مساجد قرطبة ولم يقبلوا أن يؤديَ صلاتَه لاعتقادهم بمروقه من الاسلام .

ثم ان المنصور الموحّدي رضي عن ابن رشد وأعاده مكرماً الى مراكش . ولم يُمتَّع ابن رشد بهذه الحظوة الجديدة طويلاً فقد توفي وشيكاً في ٩ صفر ٥٩٥ هـ (١١ — ١٢ — ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى : انه أشهر فلاسفة الاسلام

وأكبرهم بلا ريب ؛ ثم انه أعظم الفلاسفة أثراً في التفكير الاوروبي . ان أرسطو نفسه لم يَشْغَلِ العقلَ الاوروبيَّ كما شَغَلَه ابن رشد . واذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظمَ في التفكير الاوروبي أثراً من أرسطو ، فانه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو في العقل الاوروبي كان في معظمه نتاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعواملَ كثيرةٍ منها أن ابن رشد عرّف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا . فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، الى كثير من آراء أرسطو الصحيحة . ومما يدعو الى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل الى فهم كثير من آراء أرسطو الاصيلة من خلال تلك النقول المشوهة . ويعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو .

على أن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته فبقي على تفلسفه آثارٌ كثيرة من علم الكلام تتبدّى في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شك في أن منصبه في القضاء وتعمّقه في الفقه وبيئتَه الدينية المحافظة واتجاهَ التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وان لم يتكسّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . على أن مقامه وشهرته ثمرة عبقريّته في الفلسفة الماورائية (الالهية) . وخصائصه الاساسية أربع :

أ ــ إن حلمه في موقفه من الفلاسفة ساعد على خلق عبقريته .

اعتقد ابن رشد أن صحة الرأي تقوم على البراهين التي تنصر ذلك الرأي بقطع النظر عما اذا كان صاحب ذلك الرأي موافقاً لنا في الملة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدواً . وبما أن الانسان الواحد لا يستطيع أن يأتي الى

جميع القضايا فيقيم البراهين عليها بنفسه قضيةً قضية ، أصبح من الواجب أن يستفيد كل مفكر من جهود المفكرين الذين سبقوه اذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ = ٣٢) :

« فبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا من ذلك ؛ سواءٌ أكان مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، فان الآلة (الوسيلة ، السبيل ، العلة) التي تَصِحّ بها التزكيةُ ليس يُعتبرُ في صِحة التزكيةِ بها أنها لمشاركٍ لنا في الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروطُ الصِحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام . واذا كان الأمر هكذا ، وكان كلّ ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فَحَص عنه القدماءُ أتمّ فحصٍ ، فقد ينبغي أن نَضْرِبَ بأيدينا الى كتبهم فننظرَ في ما قالوه من ذلك : فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه » .

ثم شرح ابن رشد الجملة الاخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) :

« واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا اذا ألفَيْنا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائطُ البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ! » .

ان هذا الموقف المنصف العاقل الرَحْب يُتيح لصاحبه أن ينظر في أمور العلم بعين العقل فيقلّ الخطأ في آرائه وتَصِحّ أحكامُه في الأمور التي ينظرُ فيها ثمّ يوافقُ الحق في ما يحكم فيه .

ب — اعتماده العقلَ جعل آراءه وأحكامه واضحة :

العقل بالمعنى الذي نقصده هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « ادراك صور الموجودات من حيث هي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك « كان العقل بما هو عقل يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم » . وبما أن العقل

يدرك الموجودات في نظامها ويُدرِك صلةَ بعضها ببعض (بخلاف الحسّ الذي يدرك ظاهر الموجودات كما تتراءى له) ، فانه يدرك أيضاً أسبابها . وادراك الموجودات مع صلتها بأسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراكٌ لحقيقتها ، وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢، ٤٧٩) .

ثم ان العقل الانساني قاصر يَعْجِز عن ادراك الكلّيات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ؛ فنحن نعرف أن لله علماً أزليّاً يحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ ولو أمكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ — ٣٤٥) .

فللعقل الانساني اذن نِطاقه الذي تَصْدقُ أحكامُه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي يُنظر عند وضعها الى منفعتها لجماعة من الجماعات في زمن من الازمان وفي حال من الأحوال) ، ولكنها لا تَلْزَم عن العقل (أي ليست الوضعَ الوحيد الذي لا بدّ من وجوده) . فوقوعُ الطلاق — وهو المثل الذي ضربه الغزّالي ثم ردّ عليه ابن رشد — ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الاسلامية يجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعُه فيها عند أصحاب مذهب اسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) . ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فان « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فان أدركته (كما أدركه الشرع) استوى الادراكان ، وكان ذلك أتمّ في المعرفة ؛ وان لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلمت بقصور العقل الانساني عنه و (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط » (تهافت التهافت ٥٠٣) .

جـ — الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظري والجانب العملي من الحياة :

يتّصل بالكلام على العقل عند ابن رشدٍ القولُ بالتأويل ، أو التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سماه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين

« نظرية الحقيقتين » .

اذا أقررنا بأن للعقل نطاقَه الذي تصدق فيه أحكامه ، كما أن للدين نطاقَه أيضاً ، وجب أن يكون هنالك في حياة البشر العملية أمور تَصِحّ في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضرورة . فاذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتمّ ، كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن اذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة الى أمر ، فما يجب أن يكون الموقف ؟

ــ بما أن الفلسفة لطبقة واحدة من البشر ، ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) ، فان النص الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له الا معنىً واحدٌ .

ــ ولكن بما أن الشرع لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفّر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدرأ عنها المضارّ ، مهما تقلّبت الأحوال ، وجب أن يفهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعان متعدّدة . من أجل ذلك أقرّ ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصاً يشير الى المعنى العام ثم فحوًى يدلّ على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر : ليس الدين فلسفةً ، وليست الفلسفة ديناً . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمور تتفق وأمور تفترق . فكيف يجب أن نَسْلُكَ حِيال الأمور التي تفترق : تختلف أو تتناقض ؟ ــ يجب حينئذ أن نلجأ الى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) « اخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) الى المجاز (المقصود) من غير أن يُخِلّ (المتأوّلُ) في ذلك بعادة العرب في التجوّز ــ من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحِقِه أو مُقارِنِه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي » . ففي آية الاستواء من سورة الاعراف (٧ : ٥٣) : « إن ربَّكُم الذي خلق السمواتِ والارضَ في ستة أيامٍ **ثم استوى على العرش** » الاستواءُ

حقيقةً هي الجلوس المألوف (كما نشاهد ملكاً يجلس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كرسيّ ؛ أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان ، وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : ثم استوى بِشْرٌ على العراق .

ويدعو ابن رشد الى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : « ونحن نقطع قطعاً (في) أن كلّ ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر (من الشرع) يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ... وما أعظمَ ازديادَ اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المَقْصِد في (التأويل) من الجمع بين المعقول والمنقول ؛ بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالفٍ بظاهره لما أدّى اليه البرهان إلاّ — اذا اعْتُبِر الشرعُ وتُصُفِّحَتْ سائر أجزائه — وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد له » .

ويبرز هنا سؤالان : ما الآيات التي يجب تأويلها ؟ ومن هم الذين يجب أن يَتَوَلّوا التأويلَ ؟

قال ابن رشد في جواب السؤال الاول (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحْمَل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها ، ولا أن تُخْرَجَ كلّها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فان كان تأويله في المبادىء (في العقائد الايمانية) فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحَمْلُهم اياه على ظاهره كفر (كآية الاستواء مثلاً) » .

أما الذين يجوز لهم أن يتأوّلوا الشرعَ فهم ذوو الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرَفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فرض العلماء ؟ أما العامة فيجب أن يحملوا كل شيء في الاصل على ظاهره ، ولكن يجب على العلماء اذا تأوّلوا شيئاً من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضه بمقاديرَ تتفاوت كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يبوحوا لها بتلك المقادير من التأويل .

وهكذا يستطيع المسلم اذا كان من الخاصة أن **يجمع بين المعقول والمنقول** : **بين الحكمة والشريعة** (بين الفلسفة والدين) . ان الانسان محتاج الى الدين ومحتاج الى للفلسفة . غير أن العاميّ يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصود من وجوده السلوكُ العملي الصالح ، وهذا شيء قد ضَمِنه له الدين) . أما المفكّر من الخاصة فانه يحتاج أيضاً إلى القدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من الدين ، ثم أنه يحتاج الى قدر آخر من الفلسفة يَعْرِفُ به حقائق الاشياء مما سكت عنـه الشرع أو أجاز التوسّع فيه .

فالجمع بين الحكمة والشريعة اذن أمر متعلق بالفيلسوف الذي يأخذ من الدين ما يحتاج اليه ومن الفلسفة ما يحتاج اليه ايضاً .

جـ - ان شروح ابن رشد على كتب أرسطو أدّت الى عـداوة المسلمين المعاصرين له واتّهامه بالزندقة والمروق من الدين ، بينما هي قد أطلقت العقل الاوروبي من عِقاله :

كان ابن رشد مُعْجَباً بأرسطو يرى أنه قد **وضع** علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ؛ ثم ظنّ فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي . وقد تنبّه كثيرون الى هذا الغلوّ من ابن رشد في شأن أرسطو . ولما جارى ابن رشد أرسطو في السكوت عن العصبية في بناء الدولة تناوله ابن خلدون بالتجريح فقال (المقدمة ٢٣٦) :

« وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحَسَبَ في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلّم الأول : والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزُلُهُم في المدينة . ولم يتعرّض لما ذكرناه[1] . ولعَمري ، ما ينفعه قدم نُزُلِهم بالمدينة ان لم تكن لهم عصابة ... »

ولقد تناول ابن رشد بالشرح والتلخيص والرد كتباً لفلاسفة كثيرين منهم أفلاطون وأرسطو والاسكندر الافروديسي وجالينوس وبطليموس والفارابي

(١) في أن البيت والشرف بالإصالة والحقيقـة لأهل العصبية ، ويكون لغيرهم بالمجـاز (المقدمة ٢٣٤ - ٢٣٧) .

وابن سينا وابن باجّه والغزّالي والمَهديّ بن تومرت . ولكنه عُرِف في الغرب بلقب الشارح من شرحه لكتب أرسطو ، لقّبه بذلك دانتي في الكوميديا الآلهية حينما قال فيه : « ابن رشد ، ما أعظمَه شارحاً » !

وكان ميل ابن رشد الى أن يجعل لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة شروح : شرحاً أصغر أو تلخيصاً للمبتدئين ، ثم شرحاً أوسط ، ثم شرحاً أكبر مبسوطاً (مفصّلاً) لذوي التبحّر في الموضوع . ولا حاجة الى القول إن ابن رشد لم يستطع شرح جميع كتب أرسطو ، ولا أن يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلاً . ثم ان بعض هذه الشروح قد ضاع معَ ما ضاع من كتبه الاخرى .

ولابن رشد في شروحه الثلاثة على كتب أرسطو ثلاثة مناهج :

ففي الشرح الأكبر يورد ابن رشد الفِقْرة من أرسطو ثم يورد بعدها شرحه هو ؛ أما في الشرح الاوسط فانه يورد مطلع الفقرة فقط ثم يبدأ في الشرح ؛ من أجل ذلك لا نستطيع أن نميز في الشروح الوسطى بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وأما في الشرح الاصغر ، فان ابن رشد يتناول كتاب أرسطو ثم يعرض ما فيه عرضاً حراً فيه حذف واضافة ، وفيه أحياناً موازنة بين ما يقوله أرسطو في الكتاب المشروح وبين ما يقوله في كتبه الاخرى . وهذا ما يجعل من الشرح في الحقيقة كتاباً مستقلاً . ويحسن أن نذكر أن ابن رشد لم يكتف فقط بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة الى ابراز آرائه هو باسم أرسطو هرباً من أن يقولها في كتاب يحمل اسمَه هو .

وقد شرح ابن رشد من كتب أرسطو كالطبيعيات (أوسط) — السماء والعالم — علم الخطابة (أصغر) — صناعة الشعر (أصغر) — ما بعد الطبيعة (أوسط) — ك الاخلاق الى نيقوماخس (أوسط) — ك الطبيعيات (أكبر) .

وكان لشروح ابن رشد ثلاثةُ آثارٍ ظاهرة :

أ) أثر في تآليفه ، فقد تسرّب الى تآليفه آراء ارسطوطاليسية وآراءٌ ظنها أرسطوطاليسية فدافع عنها فأصبحت كأنها آراء له . ولا ريب في أن فهمه الدقيق لآراء أرسطو — من معاناة هذه الشروح — قد زاد في حبه لأرسطو .

ب) أثر في موقفه من فلاسفة المشرق : الفارابي وابن سينا والغزّاليّ .
إنّ ابن رشد يتهم هؤلاء الفلاسفة بأنهم كانوا يتقوّلون على أرسطو (ينسبون اليه ما ليس له من الآراء) . ولقد تحامل من أجل ذلك على الغزّاليّ خاصة ، ففارق بذلك حلمه الذي اشتهر به في مناقشة الفلاسفة الذين كانوا قبل الاسلام .

جـ - شغلت فلسفة ابن رشد ، في تآليفه وفي شروحه على أرسطو ، فلاسفة أوروبة أربعمائة عام : مائتي عام تبعوه في آرائه ونصروه ، ومائتي عام خالفوه وردّوا عليه . ولم يُتَح من قبل لفيلسوف أن أُخِذَتْ فلسفته برُمتها أو أن لاقتْ مثل هذا الاهتمام .

تآليفه

لابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :
- ك الكليات في الطب (راجع فوق ، ٦٤٦) .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه المالكي) .
- كتاب المقدّمات الممهّدات في ما اقتضته رسوم المدوّنة * من الاحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات الشرعيّات لأمّهات المسائل المشكلات.

هذا كتاب فقه على المذهب المالكي [1] له مقدّمة أوجز ابن رشد فيها العقائد الاسلامية على المنهاج الأشعري السنّي فقال : ... « إنّ الدين عند الله الاسلام [2] ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين [3] . وإقامته[4] تفتقر الى شرائعه التي شرعها الله لعباده

(*) « المدونة » في الفقه المالكي جمعها أسد بن الفرات (ت ٢١٣ هـ) ثم أخذها الإمام سحنون (ت ٢٤٠ هـ) ورتبها ونشرها باسم « المدونة الكبرى » (راجع فلسفة التشريع لصبحي المحمصاني ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٥٢ ، ص ٣٩) .

(١) راجع فوق ، ص ٢٤٤ .

(٢) القرآن الكريم ٣ ، ١٥ ، في سورة عمران .

(٣) القرآن الكريم ٣ : ٨٩ .

(٤) إقامة الدين : تنفيذ أوامره وجعل السيادة له . الشرائع : الأمور المفروضة على العباد.

وأوجبها عليهم في محكم كتابه من الوضوء والصلاة والزكاة ... ولا طريق الى المعرفة بوجوبها الا بعد المعرفة بالله تعالى على ما هو عليه من صفات ذاته وأفعاله أو ما يقوم على المعرفة من الادلّة والتصديق على القول بأن أول الواجبات الايمان بالله ... فلا يُعلم اللهُ الاّ بالأمور التي نصبها لمعرفته ليُستدلّ بها، ولا يصحّ النظر والاستدلال إلاّ ممن له عقل ينظر به ...

« فالله تبارك وتعالى إله واحد قديم بصفاته العليا وأسمائه الحسنى ، لا أوّل لوجوده وباقٍ أبداً الى غير غاية ولاانتهاء . تعالى عن مشابهة المخلوقات وارتفع عن مماثلة المحدثات ليس كمثله شيء[1] ... فمن أدلّة العقول (على وحدانيّته أنه لو كان هنالك الهان اثنان) أن يختلف الاثنان أو يتغلّب أحدهما .

ثم إنّه عالم قادر مريد خالق لجميع المخلوقات مخرجاً له من العدم الى الوجود . وصفاته وأفعاله كثيرة منها التفضّل والإنعام والإحسان والخلق والإماتة والاحياء . وأسماؤه تسعة وتسعون منها ما يرجع الى ذاته ونفسه نحو موجود وقديم ، ومنها ما هو صفة لذاته نحو حيّ عالم قدير سميع ، ومنها ما يتّصل بنفي النقائص عنه نحو غنيّ قدّيس عظيم ، ومنها ما هو صفة لفعله نحو خالق رازق مُحْيٍ مميت . ولا يجوز اشتقاق اسم الله من فعل وصف به نفسه ثم لم ينصّ على اسم لـه مشتق من ذلك الفعل في آية أو حديث صحيح . من ذلك قوله مثلاً « الله يستهزىء بهم »[2] أو قوله : « ومكروا ومكر الله وهو خير الماكرين »[3] ؛ فلا يجوز أن نسمّي الله مستهزئاً أو ماكراً !

ــ تهافت التهافت (ردّ على كتهافت الفلاسفة للغزّالي) : تناول ابن رشد المسائل العشرين التي ردّ فيها الغزّالي على الفلاسفة . ثم ان ابن رشد تولى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزّالي في كلّ مسألة ، حتى في مـا لا

(١) القرآن الكريم .

(٢) القرآن الكريم ٢ : ١٥ ، سورة البقرة .

(٣) القرآن الكريم ٣ : ٥٤ ، سورة آل عمران .

يجوز الردّ عليه : قال الفلاسفة القدماء إن السماء (وما فيها من النجوم) بمثابة الحيوان، فردّ عليهم الغزّالي في المسألة الرابعةَ عشْرةَ . ومع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب ، فانه ردّ علـى الغزّاليّ ودافع عن الفلاسفة . ومما يؤسف له ان ابن رشد قال في هذا الفصل ، في مَعْرِض الردّ على الغزّاليّ (ص ٤٧٥) : «والمكابرة في ذلك قِحَةٌ! »

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزّاليّ تعابيرَ مثل : هذا الرجل ، قول في أعلى مراتب الجدل ، قول سفسطائي ، قول من الاقوال الركيكة أو الواهية ، كما قال عنه : هذا قولُ مغالطيٍّ خبيث (ص ٦٦) .

ومع أن ردود الغزّاليّ لم تكن برهانية ، ولا كان أكثرها منطقياً ، فان ردود ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك ، الا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يخدم ابن رشد أكثر مما خدم الغزالي . على أن مطلع كتهافت التهافت كان احسن انصافاً للغزّالي ، فقد قال ابن رشد : «ان الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الاقاويل المثبتة في كالتهافت في التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » . ثم عاد الى الانصاف في الجملة الاخيرة من الكتاب فقال : «وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفارَ من التكلم فيها . ولولا ضرورةُ طلب الحق مع أهله — وهو ، كما يقول جالينوس ، رجل واحد من ألف — والتصدّي [1] الى أن يتكلم فيه مَنْ ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك — علم الله — بحرف ... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزّالي في وضع كتهافت الفلاسفة والتعرّض للبحث في الفلسفة . يقول ابن رشد (ص ١٠٨) :

« فتعرّضُ أبي حامدٍ الى مثل هذه الاشياء هذا النحوَ من التعرّض لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو منْ أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها ، وهذا فعل الاشرار؛ وإمّا أنه لم يفهمْهاَ على حقيقتها فتعرّض للقول في ما لم يُحِط به علماً ، وذلك من فعل الجهّال .

(١) ولولا الخوف من ان يتصدى للتكلم في هذه الموضوعات ...

والرجل يُجَلّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة ؛ فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلّه اضْطُرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

– فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

– مناهج الادلّة في عقائد المِلّة .

يرجع تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٧٥ هـ (١١٧٩ – ١١٨٠ م) ؛ ويبدو أنهما سابقتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالاضافة الى كتهافت التهافت) ، ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابه « المنقذ » (في ما يتعلّق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفّر أو لا تكفر) .

فلسفته

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ، وفي صلة الحكمة بالشريعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً : تناول ابن باجّه الكلام على الاسس الفلسفية، وتكلم ابن طفيل على الجانب الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قصّر كلامَه على الالهيات .

المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد ان المنطق ضروريّ قبل الاشتغال بشيء من العلوم . وهو مُعْجَبٌ بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يخرج عما رأيناه عند الفارابي وابن سينا من التصور والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضَع ابن رشد « نظريةً للمعرفة » ، وان كان قد عرض لخصائص المعرفة حينما قال : « فان من لا يعرف الصنعة لا يَعْرِف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وهذا الغرض يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً

بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخرُ بالمتقدم » .

ويرى ابن رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ، وتكون معروفة بنفسها أو ببادىء الرأي أو بالطبع ضرورةً ؛ ثم المعارف الخاصة التي يعرِفها الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيتلقّاها الانسان من غيره . وكثير من هذا كله يرجع التمييز فيه الى الذوق أو ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وعرّف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (التفلسفُ) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ؛ فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » . والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو ما نسميه القياس العقلي أو ما نصل اليه بالقياس العقلي . وأتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس يسمى برهاناً . على أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعمل بالقياس يجب أن يكون لنا معرفةٌ بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفةٌ بشروط صحة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي (راجع فصل المقال ٢٧ — ٣٠) .

أما الفيلسوف فهو الذي يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يقصِد أن يطلب الحق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالِمُ ، بما هو عالم ، انما قصدُه طلبُ الحق (تهافت التهافت ٢٥٦) .

الطبيعيات (الطب) :

ليس لابن رشد في الرياضيات والطبيعيات آراء تذكر ، فقد ذهب بهذين الفنين ابنُ باجّه وابن طفيل من قبل .

أما جهود ابن رشد في الطب فمعروفة من ك الكلّيات : تناول ابن رشد في هذا الكتاب ما يتناوله فصل واحد من ك القانون لابن سينا ؛ تكلّم ابن رشد في كتابه على التشريح ووظائف الاعضاء ، وعلى المرض وتشخيصه ،

وعلى الادوية المفردة وحفظ الصحة والمداواة . وقد لاحظ أن الجُدَري لا تُصيب الانسان الواحد مرتين ، وأدرك عمل شبكة العين .

ما وراء الطبيعية (الالهيات)

ان شهرة ابن رشد ترجع الى آرائه في ما بعد الطبيعة: الى توفّره على فلسفة ما بعد الطبيعة وعلى آرائه الواضحة في هذا النطاق ، وما فيها أحياناً من جديد ، وان كنا نحن نقرّ أن هذا الجديد قليل جداً . غير أننا لا يجوز أن نحكم على فلسفة ابن رشد الماورائية بالاضافة الى ما عرفنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالاضافة الى عصره الذي عاش هو فيه .

الوجود (العالم والمادة والصورة) :

الوجود «كون الاشياء مطلقاً» ، أي ضد العدم ، ولكن ليس بمعنى أن «العدم» ذاتٌ ما ، بل بمعنى «خروج الممكن الوجود من القوة الى الفعل» . فالوجود اذن ليس معنى زائداً على الشيء (ليس صفة زائدة على الشيء ، بل هو الشيء ذاته) . والوجود نوعان : وجود معقول ووجود محسوس : «ان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من الصانع» . فالبيت مثلاً وجود محسوس ، وأما علم المهندس ببناء البيت (قبل ان يَبْنِيَه) فهو الوجود المعقول .

والعالَم هو «الوجود بجميع أوجهه المتعدّدة والمتكثّرة» بما فيه من الكون والفساد (تعاقب الصور على المادة أو تقلّب المادة في الصور) . ولا يصح في العقل ولا في الذهن أن نتخيل العالم أكبر مما هو أو أصغر مما هو ، إذ ليس خارج العالم مكان ولا خلاء . والعالم على ما هو عليه موجود بالضرورة ، بمادّته وبصورته التي وصل في تطوره اليها .

والعالم أزلي (قديم) بمعنى أنه لم يكن هنالك زمن لم يكن العالم موجوداً فيه ، ولكنه حادث بمعنى أن له فاعلاً (خالقاً) . والعالم مفتقر الى فاعله أبداً حتى يظل موجوداً : ان البنّاء يبني بيتاً ثم يتركه ويذهب ويظل البيت

قائماً ؛ وقد يموت البناء ، ولكن البيت لا يتهدّم . أما العالم فليس من هذا الجنس ، لأن وجوده لا يتم الا بوجود فاعله ؛ وكل ما في العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت (تلك الاشياء) طرفة عين » .

وابن رشد أرسطوطاليسي الرأي في الصورة والمادة ، فالهيولى (المادة الاولى) قديمة وهي علة الكون والفساد . والصورة هي المعنى الذي صار به الجسم موجوداً ، أي أن صورة الطاولة هي التي تجعل من الخشب طاولة ، كما أن صورة الخزانة هي التي تجعل من ذلك الخشب نفسه خزانة . والمادة عند ابن رشد — كما هي عند ارسطو — لا تتعرّى من الصورة : ليس للمادة وجود مجرّد (بلا صورة) ولا للصورة وجود مجرّد (بلا مادة) . ولكننا نستطيع أن نتخيل الصورة منفصلة عن المادة تخيلاً .

المكان والزمان :

المكان هو « سطوح الاجسام المحيطة بجسم ما » . والحيّز هو سطوح الجسم الملامسة لما يحيط بها . والمكان من الوجهة النظرية أكبر من الحيز . ويرى ابن رشد أن العالم مصمّت (أي ملاء كله) ، وليس وراء العالم سطوح تجعل العالم في مكان . والخلاء غير موجود .

والزمان عند ابن رشد معنىً ذهنيٌّ لا وجودَ له على الحقيقة ، بل هو شيء يفعله الذهن مع الحركة ؛ وهو ليس شيئاً سوى ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . والزمن ليس له عظم (ليس محدوداً) ؛ أما العالم فشأنه أن يكون في زمان (لأنه مقارن للحركة) . والقديم وحده ليس من شأنه أن يكون في زمان (يحيط به من قبله وبعده ، اذ القديم ليس له قبلٌ ولا بعد) . والزمان أزلي (غير متناه من أوله) أبديّ (غير متناه من آخره) ، ولذلك كان مقارناً للقديم .

الحركة :

الحركة ملازمة للزمان ؛ والزمان شيء يفعله الذهن في الحركة . والحركة

لا تبطل ، والزمان كذلك لا يبطل (تهافت المتهافت ٧٤) . وإنّ ههنا موجودين فقط : موجوداً لا يقبل الحركة ، وموجوداً يقبل الحركة — وهما مختلفان لا يمكن أن ينقلب أحدهما فيصبح الآخر .

والحركة نفسها ترتقي الى المكان ، والحركة في المكان ترتقي الى متحرّك من ذاته عن محرّك أول ؛ وهذا المحرك الاول أزليّ . فالفاعل للحركة هو الفاعل للعالم (تهافت الفلاسفة ٢٦٤) .

ومعنى هذا كله عند ابن رشد أن الله هو الموجود الأزلي الذي كان علة العالم وعلة حركته ؛ والله لم يدفع العالم في الحركة ثم تركه مستمراً في الحركة من تلقاء نفسه ، بل ان الله لا يزال هو السبب لحركة العالم المستمرة . وعلى هذا كانت الحركة أزلية لأن فاعلها أزلي ؛ ثم هي أبدية لن تبطل لأن فاعلها أبدي أيضاً .

ويحسُن ان نميّز بين الحركة المطلقة وبين قياس الحركات . ان حركة السماء (حركة الاجرام في أفلاكها) واحدة بالعدد ؛ وهي ليست مؤلّفة من مجموع حركات كثيرة ، كما نتخيّل عادة . نحن في العادة نفترض للشمس وللقمر أجزاء من الحركة نحسُبها ونعدّها ، بالاضافة الى الأرض التي نعيش عليها والى الفصول التي تمر بأرضنا ، ولا صلة لها بالقمر على القمر أو بالشمس على الشمس . فالسنونَ والشهورُ والفصول والايام حُسبانٌ ذِهني لنا ، ولذلك يقول ابن رشد : «وليست حركة السماء مؤلّفة من دورات كثيرة إلاّ في الذهن فقط» (تهافت التهافت ٣٨٢ — ٣٨٣ ، راجع ٤٦٧ ، ٤٨٧) .

العلل والاسـباب :

السبب والعلة ، في الاصل وعند ابن رشد ، اسمان لمسمّى واحد . والعلل أو الاسباب عنده أربعة ، كما هي عند ارسطو : فاعل ومادة وصورة وغاية (ص ٥٢١ ، راجع ١٥٠ ، ٢٢٦) .

والعلل ضرورية لوجود العالم ، اذ أن لكلّ موجود علةً . ثم ان هذه

العلل مرتبطٌ بعضُها ببعض ومتّصل بعضها ببعض : كل علة تصدر عن علة سابقة ؛ وهذا التعانق لا نهاية له من الناحية النظرية ، ولكنّ الفلاسفة افترضوا أنه يجب أن ينتهيَ عند علة أولى لا يجوز أن يسبقها علة أخرى ، اذ هي عندهم علة لكل شيء بعدها . هذه العلة الاولى الازلية هي علّة العلل والفاعل الاول للوجود ، هي صانع هذا العالم ، هي الله .

ولقد حمل ابن رشد على الدهرية لأنهم أجازوا أن تكون العلل غير متناهية ، ومعنى ذلك عندهم إنكار وجود الله . وهو أيضاً يحمل على الاشعرية لأنهم « جحدوا الأسباب المحسوسة » — أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض — وجعلوا علة الموجود المحسوس (هذا العالم الماديّ) موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس[١] . ثم إنهم أنكروا الأسباب والمسبّبات ، وهذا نظر خارج عن الانسان بما هو انسان » (ص ٤١٦ — ٤١٧) . وحجة ابن رشد على الاشعرية أنّ « صناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسبّبات ، وأن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة اسبابها . فرَفْعُ هذه الاشياء[٢] مبطل العلم ، حتى يلزم ألاّ يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان (ههنا شيء معلوم فانه يكون حينئذ) مظنوناً ... والعقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه[٣] يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل » (ص ٥٣٢) .

الروح والنفس والعقل :

أما الروح (وهي الحرارة الطبيعية واهبة الحياة) فابن رشد لا يجيب العامة اذا سألوا عنها بجواب فلسفي ، بل بجواب شرعي هو قول الله تعالى : « ويسألونك عن الروح ؛ قل : الروح من أمر ربي . وما أوتيتم من العلم الا

(١) أي ارادة الله المستقلة عن كل ارتباط بين الاسباب والمسببات .

(٢) الصلات بين الاسباب والمسببات .

(٣) بهذا الادراك للموجودات بأسبابها .

قليلاً » (١٧ : ٨٥ ، سورة الاسراء).

وأما النفس فهي من الأمور الغامضة ؛ ولكنها على كل حال « ذاتٌ وليست جسماً ». وهي حيّة عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلّمة. والنفس خلاف الروح بلا شكّ، وخلاف العقل على الأرجح : « انها الجزء المفكّر في الانسان »، ثم هي « الشيء الذي يصبح به الانسان انساناً ».

ونحن لا نعرف حد النفس على التحديد والحصر. وان كنا ندرك انها في أجسامنا وندرك بها الاشياء. والنفس واحدة ولكنها تظهر كأنها منقسمة بين الاشخاص كما يظهر نور الشمس منقسماً في غرف البيت الواحد. ثم ان الشخص اذا ما رجعت نفسه الى النفس الكلية عادت معها واحدة بالعدد، ولهذا كانت النفس خالدة لا تهلِكُ بهلاك البدن.

والنفس لا تفعل (أي لا تدرك : لا تبصر ...، لا تسمع ...) إلا إذا كانت متصلة بجسد. ويعتقد ابن رشد مع قدماء الفلاسفة (وبخلاف الغزالي) بأن للأجرام السماوية أنفساً.

والنفس معنىً شخصيٌ، أي أن قوى النفس (البصر، السمع، الحس ..) لا تظهر الا اذا اتصلت النفس بشخص ؛ أما العقل فليس فيه من معنى الشخصية شيء، بل هو « إدراك الموجودات مجرّدة من المادّة ». وهنالك فرق آخر بين النفس والعقل : انك بالنفس تدرك الاشياء كما تبدو لك، ولكنك بالعقل تدركها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها.

ويجدر بنا أن نعلم ثلاثة أنواع من العقول : العقل المحض والعقل الفعّال والعقل المنفعل : فالعقل المحض هو الذي « أفاد الموجوداتِ الترتيبَ والنظام الموجود في أفعالها ؛ وعقلُهُ ذاتَهُ هو عقلُهُ الموجوداتِ كلّها ». اي انه الو الله. وأما العقل الفعّال فهو موجودٌ روحانيٌ ليس بجسم، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة)، ويسمّى في الشريعة ملكاً (بفتح هلام : واحد الملائكة) ؛ وأما العقل المنفعل ففي تحديده وصلته بالعقل الفعّال بعض الغموض، وخلاصة القول فيه أنه العقل الذي فينا والذي يدرك صور

الموجودات في عالمنا ادراكاً لا نهاية له ، بعد أن يتلقاها — على وجه من الوجوه — من العقل الفعّال .

ويتصحّ أن نسمي هذا العقلَ « العقلَ الانساني » أو « العقل الهيولاني » .

والعقل بما هو عقل خالد : أزلي أبدي . ولكنه يخلد على أنه عقل واحد لا عقول متفرقة : ان الخالد هو العقل لا الاشخاص الذين حلّ فيهم العقل في أثناء حياتهم .

الله تعالى :

في كتب ابن رشد تعريفان لله . أو مدركان على الاصح : مدركٌ فلسفي قريب من قول أرسطو (نجده في كتهافت التهافت ، ثم في عدد من الاشارات في رسالتي الكشف عن مناهج الادلّة وفصل المقال) وهو رأي ابن رشد على الحصر ؛ ثم هنالك مدرك آخر هو المدرك الفلسفي نفسه ، ولكن ابن رشد كساه لفظاً دينياً . هذا المدرك نجده في رسالة الكشف عن مناهج الادلّة وفي عدد من الاشارات في فصل المقال وفي تهافت التهافت حيناً بعد حين .

أما كالمقدّمات الممهّدات (في الفقه) فمدرك الله فيه هو المدرك الاشعري .

إن المدرك الفلسفي الخالص لله لا يمكن أن يفهم عند ابن رشد مستقلاً عن وجود العالم ؛ فالله هو الصانع الخالق الاول صنع كلّ ما في العالم لحكمةٍ (على مقتضى ترتيب ونظام وقانون) ، بأن صدرت عنه جميع الموجودات المتغايرة (المختلفِ بعضُها من بعض) صدوراً أولاً (أزلياً) ومرة واحدة (تهافت التهافت ١٧٨ ، ١٩٣ ، ٤١٢ — ٤١٣) .

هذا الفاعل الاول واحد ، والوحدانية ذاتية فيه اذ لا يمكن أن تكون الوحدانية زائدة على ذاته التي هي في الوقت نفسه وُجودُه . ان وجود الله أو ذاته أو وحدانيته كلمات يختلف معناها في قاموسنا ، ولكن دلالتها فيما يتعلّق بالله واحدة (راجع ص ١٩٧) .

وهو قديم ، لأن الواحد ، بما هو واحد ، سابق على كلّ مركّب (ص

٣٣٣) وهو قديم بذاته (ص ٦) بالاضافة الى العالم الذي هو قديم بالله (خلقه الله منذ الازل) . وهذا الاول (القديم) باقٍ مطلق غير مقيّد ولا قابلٍ لصفة ولا يتغيّر أصلاً (ص ٥٨ ، ١٨٠ ، ٢١١ ، ٣٢٥) .

ويعرّف ابن رشد الارادة بأنها شوق في نفس المريد ، فاذا فعل المريد ما تشتاق نفسه اليه وحصل لها المُراد بطل شوقها (آنياً على الأقل) ؛ والمريد المختار هو الذي ينقصه المراد (فنحن لا نريد الحصول على شيء الا إذا كنّا نشعر بالحاجة اليه وكنّا في الوقت نفسه لا نملكه) . ومعنى ذلك أن كلّ ارادة تنتج في صاحبها انفعالاً وتغيّراً . من أجل ذلك لا يكون العالم قد وجد عن الله بالارادة ، بل بجهة أعلى من الارادة وأعلى من الطبيعة ، الا اذا عنينا بالطبع وبالطبيعة جريان الأمور مجرى الترتيب والنظام على ما يقتضي العقل (راجع ص ٣٩ ، ١٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٧٣) .

في هذا المدرك الفلسفي الخالص لله لا يفرّق ابن رشد بين المُوجِد (الله الذي هو سبب هذا العالم) وبين الموجود (العالم الذي نشاهده بحواسّنا أو ندركه بعقولنا) ؛ ولا بين الاول (الله الذي هو السبب المطلق والعلة الاولى) وبين الصادر عنه (الوجود المتأخر عن الله بالذات) . ان ابن رشد يقبل قول نفر من مشاهير الفلاسفة قالوا : « ان الله سبحانه هو الموجودات كلّها والمنعم بها » (ص ٤٤٢) في وقت واحد . ثم زاد هذا القول شرحاً فقال (ص ٤٦٢ ٤٦٣) : « وقد قام البرهان على أنْ لا موجودَ الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ... وللموجود وجودان : وجود أشرف ووجود أخسّ ؛ والوجود الاشرف هو علة وجود الاخسّ . وهذا هو معنى قول القدماء : إن الباري سبحانه هو الموجودات كلّها والمنعم بها والفاعل لها ... ولكن هذا كلّه هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقادَ هذا ... اذ ليس هو من التعليم الشرعي : فمن أثبته في غير موضعه فقد ظلم ، كما أن مَنْ كتمه عن أهله فقد ظلم » .

وأراد ابن رشد أن يكسوَ المدرك الفلسفي لفظاً دينياً فلم تتأتّ له ذلك

لاختلاف المدركين اختلافَ تضادّ ، فلجأ الى وسيلة بارعة هي معالجة هذا الموضوع بالاضافة الى الجمهور الغالبّ من البشر. ان ابن رشد يريد من جمهور الناس ، أو بجمهور الناس على الاصحّ ، أن يتجنبوا البحث النظري في الأمور الماورائية لأن هذا البحث خارج عن طوْرهم وطوْقهم ، ثم هو وراء حاجتهم وبعيدٌ عن نفعهم . بعدئذ قال ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلّة ٥٩) : فالذي ينبغي للجمهور أن يعلموه من أمر صفات الله « هو ما صرّح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمرِ فيها ، فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً . وأعني ههنا بالجمهور كلّ من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية » ، ولو كان من علماء الكلام .

وفيما عدا ذلك فابن رشد يقبل أن يقول الجمهور في وجود الله وذاتـه وصفاته ما قاله الاشعرية ملطّفاً ، كثيراً أو قليلاً ، بما قاله المعتزلة ؛ ذلك لأن الجمهور طبقات متعدّدة فوجب أن يُمزج لكلّ طبقة منها ما تحتمله من آراء المعتزلة .

إثبات وجود الله :

ويحسن أن نورد هنا رأي ابن رشد في اقامة الدليل للجمهور على وجود الله ، وهو أمر يصلح لجميع طبقات الناس أيضاً . قال ابن رشد (الكشف ٤٥ — ٤٧) :

« الطريق التي نبّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلّ من بابها تنحصر في جنسين : في العناية بالانسان وخلق جميع الاشياء من أجلها (من أجل العناية به) ؛ ولْنُسمّ هذه دليل العناية . ثم ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء ، مثل اختراع الحياة في الجماد و (اختراع) الادراكات الحسيّة والعقل؟ ولنسمّ هذا دليل الاختراع » » .

ويفصّل ابن رشد ذلك فيقول: إن دليل العناية يقوم على أن جميع الاشياء في عالمنا موافقة لوجود الانسان : (كوجود الشمس والقمر والنبات والحيوان والأمطار والبحار والهواء والنار ، ثم في أعضاء الانسان نفسها) مما يدلّ على

أن موجد هذا العالم حكيمٌ مريد مختار . وأما دليل الاختراع فيقوم على أن جميع هذه الموجودات مخترَعة (من العدم ، محدثة) ، فلا بدّ اذن من وجود مخترِع لها . ولكن بما أن هذه الأشياء من جنس يعجز البشر عن مثله (كالشمس والقمر والبحار والجبال والعواصف وغيرها من العلّـيّات) فيجب أن يكون لها مخترع قادر عليها ، ذلك هو الله .

غير أن ابن رشد يقول بصراحة : « فهذان الدليلان هما دليلا الشرع (الكشف ٤٦ ، السطر الاخير) .

الرسل والانبياء :

وكذلك لابن رشد موقفان من الانبياء . أما من الجانب الديني فابن رشد يقول : ان في الناس احساساً بأن الله يرسل رسلاً الى عباده ، فهذا الاحساس فيهم دليل على أن الله يرسل رسلاً . ومن المعلوم أيضاً أن الانبياء يضعون الشرائع بوحي من الله ، فبهذا وأمثاله يجب الاعتقاد بالرسل . فالشرع عند ابن رشد وازع اجتماعي ، والايمان بالرسل من الشرع . وبما أن الشرائع مبادىء للسلوك الحسن في الحياة وللفضائل فيجب الاعتقاد بكلّ ما جاءت به الشرائع من أجل هذا الوازع الاجتماعي الذي هو السبيل الوحيد لصلاح البشر .

أما في الجانب الفلسفيّ فالنبوّة أمر خارج عن طبيعة الانسان (تهافت التهافت ٣٥٤) : والصفة التي يسمّى بها النبي نبيّاً هي الإعلام بالغيب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ... والذي يقول به القدماء (الفلاسفة) في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسّط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ؛ وهو الذي تسمّيه الحُدُث[1] منهم العقل الفعّال ؛ ويسمّى في الشريعة ملَكاً » (ص ٥١٦) .

والإخبار بالغيب ، عند ابن رشد ، مرتبة من العلم بقوانين هذه الطبيعة :

(١) المتأخرون من الفلاسفة (الاسكندرانيون) .

فاذا كان إخباراً بالأحداث الماضية فهو ربط بين المسبّبات وأسبابها . واذا كان إنذاراً بالمقبل من الاحداث فيكون اطّلاعاً على هذه الطبيعة وحصول العلم بالأشياء الممكنة على الترتيب المعقول (ص ٥٣٢ – ٥٣٣) . وهذا يعني أن كلّ من بلغ من العلم مثل هذه الرتبة يمكنه أن يخبر بالماضي وبالآتي من الاحداث . من أجل ذلك قال ابن رشد (ص ٥٨٣) : « وأصدق كلّ قضية أن كل نبيّ حكيم ، وليس كلّ حكيم نبيّاً » . فالنبي عند ابن رشد اذن هو الفيلسوف الذي يأخذ على عاتقه محاولة اصلاح البشر .

والمعجزات أو الخوارق تابعة للنبوّة . وابن رشد يفسّر المعجزات الخارقة (ص ٥١٥) بأنها أمور ممكنة في نفسها ، ولكن يَعْجِز بعض الناس عنها . وليس يمكن أحداً أن يأتي بعمل خارق للطبيعة ممتنع في نفسه[١] . وأبينُ المعجزات كتاب الله العزيز الذي لم يكن خارقاً من طريق السماع[٢] ، كانقلاب العصا حيّة ، وانما ثبت كونه معجزاً من طريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات (ص ٥١٥ – ٥١٦) .

المسائل الثلاث (راجع فرق ، الغزالى) .

لابن رشد مسلك واضح وقول موجز في هذه المسائل يرْجِع بهما الى أن الناس طبقتان : خاصّة ، من واجبهم أن يعتقدوا الأمور على حقائقها المبرهنة عندهم ولكنْ بينهم وبين أنفسهم ؛ ثم عامة يجب عليهم أن يعملوا بظاهر الشرع لتصلُح حياتهم في الدنيا ، وليس واجباً عليهم أن يتطلّبوا فهمَ حقائق الامور لأنهم قاصرون عن ذلك عاجزون .

قدم العالم :

يرى ابن رشد أن الخلاف في هذه القضيّة بين الاشعرية (القائلين بأن

(١) الامور التي تخالف القوانين الطبيعية .

(٢) مما روي في الأخبار .

العالم مخلوق محدث) وبين الفلاسفة (القائلين بأنّ العالم قديم أزليّ) راجع الى اللفظ .

يرى ابن رشد (فصل المقال ١٢ – ١٤) أن في الوجود طرفين وواسطة ؛ ولقد اتفق الجميع (الاشعرية والفلاسفة) على الطرفين :

هنالك واحد بالعدد قديم ، هو الله .

ثم هنالك على الطرف الآخر كائنات متكثّرة (الأشجار والبيوت والكراسي وأفراد النوع البشري) ، وهي عند الجميع محدثة .

غير أنهم اختلفوا في هذا « العالم بجملته » (بمادته) أقديم هو أم محدث ؟

يقول ابن رشد : « و (العالم) في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ؛ فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة (يفنى في المستقبل ، والعالم ليس من طبيعته أن يفنى ، أي تنعدم مادّته) ؛ والقديم الحقيقي ليس له علّة (والعالم له علة) .

اذن :

– العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث أنه معلول (عن الله) .

– العالم قديم اذا اعتبرنا أنه وُجد عن الله منذ الازل (من غير تراخ في الزمـــن) .

وبكلمة ثانية : ان العالم بالاضافة الله محدث ، وبالاضافة الى أعيان الموجودات قديم .

وابن رشد يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي . غير أنه يشير الى ذلك اشارة غامضة في فصل المقال (ص ١٣ – ١٤) ويَشغَل نفسه في تهافت التهافت بنقض براهين الغزّالي في هذا الموضوع إلاّ في اشارات عارضة غامضة (ص ٣٢ وما بعدها ، ٦٤ وما بعدها) .

علم الله بالكليّات دون الجزئيات :

لم يستطع ابن رشد الا أن يكون صريحاً في هذه القضية ومخالفاً لرأي الاشعرية فيها مخالفة واضحة .

ينطلق ابن رشد هنا من أن علم الله مخالف لعلم البشر : ان علم البشر مسبّب بالحوادث ، أما علم الله فهو سبب للحوادث . ثم ان علمنا ناقص ومتأخّر عن المعلوم (تهافت ٤٤٠). وابنُ رشدٍ لا يرضى بحال أن نقيس علم الله على علمنا أو أنْ نشبّه أحد العلمين بالآخرٍ ، ولا من باب التمثيل .

ان الغزالي كان قد قال عن الفلاسفة إنهم يـَرَوْنَ أن الله يعلم الكلّيّات ولا يعلم الجزئيات . فرد ابن رشد على الغزّالي بأن الفلاسفة يرون أن علم الله لا يوصف بكلّيّ ولا بجزئي (تهافت التهافت ٥٠٧) . وشرَح ابن رشد هـذه الجملة في فصل المقال (ص ١١ ـ ١٢) فقال : « ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشّائين في ما نسب اليهم من أنهم يقولون إنّه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً . بل (هم) يرَوْن أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره . وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود . فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات (الاطراف المتقابلة المتناقضة) واحدة ؛ وذلك غاية الجهل ... و (الفلاسفة)ليس يرون أنه (تقدّس وتعالى) لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه [١] ، بل ولا الكلّيات . فان الكلّيات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود ، والأمر في ذلك (فيما يتعلّق بعلم الله) بالعكس . ولذلك ما قد أدّى اليه البرهان أن ذلك العلم (علم الله) منزّه عن أن يوصف بكلّيّ أو بجزئيّ ـ فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة » .

حشر الارواح دون الاجساد :

ابن رشد فلسفي الرأي في السعادة والشقاء : أنه يرى أن أهل الشرائع والعلماء (الفلاسفة) قد أتفقوا على أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن (وتتعرّى من الشهوات الجسمانية ؛ فان كانت زكية (مهذّبة بالعلوم التي اكتسبتها في

(١) على النحو الذي نعلمه نحن البشر : نعرف بعد ان كنا لا نعرف .

حياتها الدنيا) تضاعفَ زكاؤها ... وان كانت خبيثة زادتها المفارقة (للبدن) خبثاً لأنها تتأذّى (حينئذ) بالرذائل التي (كانت قد) اكتسبتها ، ثم تشتدّ حسرتها على ما فاتها من التزكية قبل مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن » (الكشف عن مناهج الادلّة ١١٩ – ١٢٠) ، كما قال ابن سينا .

يقول ابن رشد إن الفلاسفة لم يتكلّموا في المعاد (الحشر) . غير أن الشرائع تكلّمت في المعاد فجعله بعضُها روحانياً ، وجعله بعضها روحانياً وجسمانياً معاً ؛ وسكت الفلاسفة عن رأي الشرائع في المعاد فيما بينهم ، ثم شارك كل واحد منهم قومَه في قولهم بالمعاد . ولم يكتف الفلاسفة باظهار القول بالمعاد ، بل قرّعوا كلّ من تعرّض للمعاد بالبحث نفياً أو إثباتاً .

وعمدة ابن رشد في رأيه هذا أن الشرائع في الأصل مبدأ للسلوك الحسن في الحياة الدنيا وللعمل الصالح ؛ وأن المعاد في كل شريعة أفضل الاسباب التي تحثّ جمهور الناس على ذلك . ثم ان ابن رشد قال إن جعْل المعاد روحانياً وجسمانيا معاً ، كما جاء في الاسلام ، أفضل (وان كان ذلك مخالفاً لرأي الفلاسفة) لأنه أكثر حثاً لجمهور الناس على التمسّك بالفضائل وعلى العمل الصالح .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تناول الغاية القصوى (العامل التهذيبي) للمعاد ولم يتعرض للمعاد نفسه ، لا في الكشف عن مناهج الادلّة (ص ١١٨ – ١٢٣) ولا في تهافت التهافت (٥٨٠ – ٥٨٦) .

قال ابن رشد (تهافت التهافت ٥٨٠ وما بعدها) :

زعم الغزّالي « أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد . وهذا شيء ما وُجد لواحد ممن تقدم (من الفلاسفة) فيه قول ... وأول من قال بحشر الأجساد أنبياء بني اسرائيل ، وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ؛ وهو قول الصابئة (أيضاً وقول) هذه الشريعة (الاسلام). والقوم (الفلاسفة) أشد الناس

تعظيماً لها (للشريعة) وايماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغُه سعادتَه الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية.

الرد على الغزالي في أمر النفس:

المسألة الثامنة عشْرةَ في تهافت الفلاسفة للغزّالي نصّها · «في تعجيزهم (تعجيز الفلاسفة) عن اقامة البرهان العقلي على أن النفس الانساني جوهر روحاني قائم بنفسه».

وقد رد **ابن رشد** على الغزالي بما يلي:

– استعمل أبو حامد في ذلك قولاً سفسطائياً؛ وعِلْم النفس أغمض وأشرف من أن يُدرك بصناعة الجدل. ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه. بنى (ابن سينا) برهانه على أن المعقولات ان كانت حالّة في جسم فلا يخلو أن تحلّ منه في شيء غير منقسم أو في منقسم. ثم أبطل أن تحل في منقسم أو غير منقسم، فبطل (عند ابن سينا) أن يكون العقل حالاً في جسم أصلاً.

فقال أبو حامد لا يبعد أن تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى. والعقل (كما يقول ابن رشد) ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس. (الدليل الاول).

– لا دليل عندنا على أن العقل يحلّ في عضو مخصوص، والمعروف أنه لا عضو في الجسم خاص بالعقل. وكذلك لا يجوز أن يقال إن الانسان عالم كما نقول ان الانسان مبصر؛ فالمعروف أن البصر يكون بعضو ظاهر مخصوص، وليس العقل كذلك، وان كنا نعلم أن التخيّل والفكر والذكر تكون في مواضع معلومة من الدماغ.

– أما قوله (قول الغزالي) إنه يجوز أن تُخرق العادة فيبصر البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة. وأما قوله إنه لا يبعد أن يكون (هنالك)

إدراك جسماني يدرك نفسه فله إقناع ما ، وان كان رأي الفلاسفة أنه ممتنع . ان العقل والمعقول شيء واحد (بخلاف البصر والمبصَر، والسمع والمسموع ، وسائر الأمور الحسية) . ولو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطاً وعاد الكلّ هو الجزء ، وذلك كله مستحيل . ولو أن الغزالي ساق هذا القول على ترتيب برهاني مع تقديم المقدمات لكان مقنعاً .

ـ اذا قبلنا أن تكون القوى المدركة (العقل) متعلقة بالحرّ الغريزي (بنمو الجسد وضعفه) ، وكان الحارّ الغريزي يدركه النقصُ بعد الاربعين ، فالعقل حينئذ يشيخ بشيخوخة الجسم . وأما اذا كان العقل مختلفاً من الحواس فليس يلزم أن يجري على العقل ما يجري على الحواس من الضعف بالهرم والشيخوخة .

القضاء والقدر والحتمية

القضاء والقدر عند ابن رشد من المسائل الشرعية ، بل من أعوص المسائل الشرعية اذ ليس فيهما قول فصل ، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على أن الانسان مُجبر ، وآيات غيرها تدلّ على أن الانسان مخيّر ، وآيات فيها أن الانسان مُجْبَر في بعض أعماله مخيّر في بعضها الآخر . ومثل ذلك نجده في الحديث أيضاً . وكذلك اذا رجعنا الى اختبارنا رأينا مثل هذا : في حياتنا أحداث كثيرة تدلّ على أنا مخيّرون نفعل ما نشاء ، وأحداث تدل على أننا مضطرّون الى سلوك سبل معيّنة في الحياة .

وابن رشد لا يوافق الاشعرية الذين يقولون إن للانسان كسباً : أن يكون قد أُجبر على العمل منذ الأزل ثم تركت له حرية الاختيار في إتيان ذلك العمل على شكل معيّن (راجع فوق : الاشعرية) .

من أجل ذلك كلّه يرى ابن رشد أن الشرع لم يَقْصِد أن تكون الأفعال (التابعة للجماد والبهيم والانسان) جبراً محضاً . وانما مَقْصِد الشرع الجمعُ بينهما على التوسّط ، وذلك أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد . غير أن كل فعل لا يتم في جسم ما الا باجتماع نوعين

من الاسباب : نوعٌ داخليٌّ في الجسم نفسه (هو استعدادٌ للانفعال)، ثم نوع خارجيٌّ من الاسباب محيطةٌ بذلك الجسم (قادرة على الفعل). ان الخشب مثلاً يحترق بالنار لا لأن النار فقط تنطوي على فعل الاحراق، بل لأن الخشب نفسه منطوٍ على استعداد للاحتراق. واحتراق الخشب يتم باجتماع السبب الذي من داخل بالسبب الذي من خارج. يقول ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلّة ١٠٧ – ١٠٨) :

«ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تُخِلُّ في ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه؛ وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تَتِمّ ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود : أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود. وانما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسبّبة عن تلك الأسباب التي من خارج، **وكلّ مسبّب يكون عن أسباب محدودة مقدّرة فهو ضرورةً محدودٌ مقدّر**. وليس يُلفى هذا الارتباط بين أفعالنا وبين الاسباب التي من خارج فقط، بل بينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخلِ أبداننا (أيضاً). **والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة**، أعني التي لا تخلّ، **هو القضاء والقدر**».

ولما فسّر ابن رشد القضاء والقدر تفسيراً عقلياً خرج به من المعنى الديني الى الحتمية الماديّة. على أن هذه الحتمية الماديّة، أو المربوطة بالاسباب المادية على الاصح، ليست مخالفة لمقصود الشرع، ذلك لأن الاسباب التي تجري بها الافعال هي أيضاً من خلق الله، ثم هي قديمة أزلية. فعلى هذا نقول إن أفعالنا مقدرة علينا من لَدُنِ الله تعالى ومنذ الأزل.

طبقات المجتمع

الناس عند ابن رشد خاصّةٌ وعامّةٌ، كما هم عند جميع الفلاسفة. إلا ان ابن رشد كان أحسن تقسيماً لتلك الطبقات وأكثر انصافاً لأهلها.

ينقسم الناس قسمين صغيراً وكبيراً أو خاصّةً وجمهوراً غالباً. أما

الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومَنْ كان الواحد منهم خيراً من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد (راجع تهافت التهافت ٥٨٨). وأما الجمهور الغالب فطبقات كثيرة يدخل فيها عند ابن رشد أكثر علماء الكلام والامام الغزّالي نفسه. ذلك لأن الغزّاليّ، في رأي ابن رشد، يشوّش على الفلاسفة بالقول السخيف (ص ١١، ٤٨٥)، ويفعل فعل الأشرار والجهّال والبطالين (ص ١٠٨، ١٥٩) اضطراراً منه الى أن يجاريَ (العامة من) أهل زمانه (ص ١٠٨، ١١٥، ١٥٩، ٤٨٥)، ويأخذ بمذاهبَ في غاية الضعف (ص ١٣٣)، وهو كالوكيل الذي يُقرّ على موكّله بما لم يأذن له فيه (ص ١٧١). ثم هو لا ينقل مذهب الفلاسفة على وجهه، بل يتقوّل عليهم (ص ٣٩١، ٥٤١).

ومسلك الغزّالي هذا، في رأي ابن رشد، أشد ضرراً على العامة مما لو تُرك العامة لأنفسهم بلا هداية، ثم انه أشدّ ضرراً على الاسلام من أعداء الاسلام. غير أن ابن رشد يشعر دائماً أنه يتحامل على الغزّالي فيحاول أن يلتمس له الاعذار فيزيد في الاساءة اليه. من ذلك قوله (فصل المقال ٤٨):

« ... وأما اذا أُثبتت (البراهين) في غير كتب البرهان، واستُعْملت فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية —كما يصنعه أبو حامد— فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وان كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثّرُ أهل العلم بذلك، ولكن كثّر بذلك أهلُ الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قوم الى ثَلْب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما في الثلب (الذم).

وأما المسلك الصحيح مع الجمهور فهو الذي سلكه الشرع معهم: ان الشرع أعطى العامة من الدين ومن العلم مقداراً تحتمله عقولهم، ولم يعطهم ما هو الحق ولا ما يجب أن يُعْطَوا؛ ان الشرع قد قصد تعليم الجمهور القدرَ الكافيَ لتبليغهم سعادتَهم الخاصةَ بهم. ان أفهام الجمهور لا يمكن أن تنتهي الى الدقائق المنطوية في البحث في علم الله وصفاته وفي المعاد، فعلينا أن نسكت

تجاه الجمهور عن هذه المعاني كما سكت الشرع عنهـــا (تهافت التهافت ٣٥٦ ، ٣٩٦ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٥٨٢) .

ثم يميّز ابن رشد طبقات الناس ثلاثة أصناف (فصل المقال ٥٢) : أدناها صنف ليس من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون (الذين يؤخذون بالالفاظ ويميلون مع العاطفة والهوى) أو الجمهور الغالب ؛ ثم صنف من أهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة (من الذين رُزقوا نصيباً قليلاً من الذكاء أو نالوا حظاً يسيراً من العلم) ؛ ثم صنف من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة (الفلاسفة) .

الصلة بين الحكمة والشريعة

ان الفلسفة الاسلامية في بعض جوانبها تخيّرية (تحاول أن تؤلّف بين عدد من المذاهب الفكرية تأليفاً عاقلاً) ، كما نجد عند ابن سينا مثلاً ؛ ثم هي في بعض جوانبها الاخرى تلفيقية (تجمع بين آراء من المذاهب الفكرية على غير منهاج واضح) ، كما نرى عند اخوان الصفا .

غير أننا لا يجوز لنا أن نقول إن الفلسفة الاسلامية كانت توفيقية بالمعنى الذي قصده نفر من المستشرقين ثم تابعهم عليه نفر من الدارسين العرب (بمعنى أن الدين والفلسفة شيء واحد) . اننا نعلم على القطع أن الاشعرية والغزّاليّ كانوا يقولون إن الدين هو سبيل المعرفة الوحيدة ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها قاصرة عاجزة عن الدلائل عـــلى الحق . أما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فكانوا يَرَوْنَ أن الدين للجمهور وأن الفلسفة للخاصة ، وأن ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتأوّل الدين .

غير أن ابن رشد مثلاً قد ذكر أن الشريعة موافقة للحكمة وغير مخالفة لها . فما رأي ابن رشد في ذلك ؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدها . والحكماء

من الفلاسفة يطلبون الحق ولا يجوز عندهم التكلّم والجدل في مبادىء الشرائع (تهافت التهافت ١٤٩، ٣٥٣، ٥٢٧). أما حاصل الشريعة ومَقصِدها الاول عنده فهو تعليم الجمهور ما يحتملونه من العمل الحق مما فيه سعادتهم. ثم ان ما قصّرت عنه العقول جملة فيجب الرجوع فيه الى الشرع؛ وأما الذي سكت عنه الشرع فيجب على الناس ألاّ يخوضوا فيه (تهافت الفلاسفة ٢٥٥، ٣٩٦).

وفي ما يلي نصّان قصيران في الموضوع هما خلاصة رأي ابن رشد نفسه.

أ) من فصل المقال (ص ٥٧ — ٥٨):

«ان النفس مما تخلّل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألم. وبخاصة ما عَرَض لها من ذلك من قِبَل من يَنتسِب نفسه الى الحكمة؛ فان الأذيّة من الصديق هي أشدّ من الاذية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة، فالاذيّة ممن ينسب اليها هي أشدّ (أنواع) الاذية؛ (هذا) معَ ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهّال ممن ينسبون أنفسهم اليها، وهي الفرق الموجودة فيها».

ب — من الكشف عن مناهج الادلة (ص ٦٩ — ٧٤):

«.... وصنفٌ عَرَضَتْ لهم في هذه الاشياء[1] شكوك، ولم يقدروا على حلّها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء. وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمّهم الله تعالى. وأما عند العلماء (الذين يعرفون التأويل) والجمهور (الذين يأخذون بظاهر الشرع كله) فليس في الشرع تشابه؛ فعلى هذا المعنى ينبغي أن يُفهم التشابه. ومثَل ما عَرَض لهذا الصنف (ممن هم فوق العامة ودون العلماء) مع الشرع مثَل ما يَعرِض لخبز البُرّ مثلاً — والذي هو الغذاء

(١) ما يحتمل التأويل.

النافع لأكثر الابدان — أن يكون لأقل الابدان ضاراً وهو نافع للأكثر .
وكذلك التعليم الشرعيّ هو نافع للأكثر ، وربما ضرّ بالأقل ......

« وأشد ما عرض للشريعة من هذا الصنف (من الناس) أنهم تأوّلوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره .. (ثم قالوا) **بجميع الناس** : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل آيات الاستواء على العرش وغيرها . وأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها من المقصود من الشرع ، اذا تُؤمّلت وجدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل[1] الظاهر (ترك الآية على ظاهرها) في قَبول الجمهور لها وعملهم عنها (بما تأمر به) ، فان المقصود الاول بالعلم في **حق الجمهور إنما هو العمل** ، **فما كان أنفع في العمل فهو أجدر** . وأما المقصود الاول في حق العلماء فهو الأمران جميعاً ، أعني العلم والعمل ...

وكثرت الفرق في الاسلام ، وتأولت كل فرقة منها « في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرق الاخرى ثم زعمت أن تأويلها هو الذي قصده الشرع ، حتى تمزق (الشرع) كلّ ممزّق ...

« وأول من غير هذا الدواء الاعظم (حَجْب التأويل عن الجمهور ، فصرح للجمهور بالحقائق كلها) الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الاشعرية ثم الصوفية . ثم جاء أبو حامد فطمّ الوادي على القَرِيّ[2] ، وذلك أنه صرّح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أدّاه اليه فهمه ... وأتى بحُجج مشكّكة وشُبَه محيرة أضلّت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . . . وهذا كله خطأ ، بل ينبغي أن يُقَرَّرَ الشرع (للجمهور) على ظاهره ، ولا يُصَرَّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح (للجمهور) بذلك هو تصريح **بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون**

---

(١) لا تؤثر .

(٢) القري جمع قرو (بفتح فسكون) : حوض الابل . والمقصود بهذا القول : ثم جاء الغزالي فطم الوادي (النهر) على القري (زاد على كل من تقدمه في ذلك) .

عندهم برهان عليها . (فحينئذ لا يكون هوٌلاء النفر من الجمهور بما صُرّح لهم) مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتّبعين لظاهر الشرع ...

« ان الافصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الحكمه أو إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنه إبطالهما معاً . والصواب كان **ألاّ** يُصرّح بالحكمة للجمهور . أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها (أي الشريعة) غير مخالفة لها . وكذلك الذين يرَوْنَ أن الحكمة مخالفة لها — من الذين ينتسبون للحكمة — أنها غير مخالفة لها ، وذلك بأن يَعْرِفَ كلٌ من الفريقين أنه لم يقف على كُنْهِهما بالحقيقة أعني لا على كُنْه الشريعة ولا على كنه الحكمة ... ولهذا اضطُرِرْنا نحن أيضاً في هذا الكتاب الى أن نعرّف أصول الشريعة ، فان **أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها** . وكذلك الرأي الذي ظُنّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعْرَفُ أن السبب في ذلك أنه [1] لم يُحِطْ علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا نحن أيضاً الى وضع قول ، أعني : فصل المقال في **موافقة** الحكمة للشريعة » .

من حقائق هذين النصّين

أ) مقصد الفلسفة نفع الاقلية من العلماء ؛ ومقصد الشريعة التنبيه على ما ينفع الاكثرية (ولكن الشريعة قد تضر أحياناً بالأقلية) .

ب) الفلسفة (الحكمة) تَقْصِد الى طلب الحق ، وهي واضحة في التعبير ؛ ولكنّ للشريعة ظاهراً وباطناً .

ج) جاء في الشريعة أشياءُ توافق الحكمة ، ثم اشياء اذا نظرنا الى ظاهرها وجدناه يخالف الحكمة .

د) ان على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع ،

---

(١) أي الذي يظن المخالفة بين الحكمة والشريعة .

بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ، موضحاً :
كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وانواعه .
ـ موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع وهي في طبيعتها مخالفة له .
ـ رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة (تشرين ١٩٦٢) .
٧ ـ من المباحث الشائعة في تآليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشريعة ، اما ليؤمنوا لانفسهم الجو المواتي للدرس والبحث ، واما لاقتناعهم بهذا الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل ، اشارات واضحة الى هذه القضية ، وكلها تثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد ، ويعنيان بموضوع مشترك ، وان اختلفا في الاسلوب وطريقة عرض الحقائق ... الى ان جاء ابن رشد فأعاد النظر في هذه القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقيه .
اشرح هذا القول ، ثم توسع في :
ـ قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعاً .
ـ موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشريعة .
ـ رأيه في فئات الاسباب الداعية الى انتشار البدع (حزيران ١٩٦٣) .
٨ ـ من اشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي (تهافت الفلاسفة) و (تهافت التهافت) . بذل فيهما الغزالي وابن رشد اقصى جهدهما لتأييد فكرتهما ، وسندها بالحجج الخطابية حيناً والبراهن المنطقية احياناً . اذكر بايجاز :
ـ موضوع هذين المصنفين .
ـ القضايا الرئيسية التي اثيرت فيهما .
ـ وسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل ادلة الغزالي في نقض رأي الفلاسفة وردود ابن رشد على كل من هذه الادلة (١٩٦٣ ـ ٢) .
٩ ـ ما هو موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب (تهافت التهافت) ؟ وهل تأثر ابو الوليد بخصمه عند وضع (فصل المقال) ؟ كيف ذلك ؟ (تشرين ١٩٦٤)

ابن خَلْدُون

لما فتح المسلمون الاندلس دخل مع جيوش الفتح رجل يمني من عرب حضرمَوْت اسمه خالد بن الخطّاب . وسكن خالد هذا في قرمونة ثم انتقل الى اشبيلية حيث عُرف باسم خَلْدون (تصغير خالد : خالد الصغير) . ولما اشتد خطر الاسبان على اشبيلية سنة ٦٢٥ ﻫ (١٢٢٧ م) هجرها آل الخطّاب الى ثغر سبتة . ثم انتقل محمد جد فيلسوفنا الى تونس وولي الوزارة لابي حفص ثم لابنه المستنصر . وكذلك مال والد فيلسوفنا (واسمه محمد أيضاً) الى الشؤون العسكرية والادارية ، ولكنه عاد فشُغف بالعلم واصبح ثقة في الفقه واللغة ، وقد توفي بالطاعون الجارف الذي ذهب فيه كثيرون من العلماء سنة ٧٤٩ ﻫ (١٣٤٩ م) .

اما ابن خَلدون نفسه (وهو وليّ الدين ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد ... ابن خالد بن الخطاب) فقد ولد بتونس غرة رمضان ٧٣٢ (٢٧ — ٥ — ١٣٣٢ م) ؛ وتلقى على أبيه وعلى بعض علماء تونس والواردين اليها القرآن العظيم حفظاً وتفسيراً ثم الحديث والفقه واللغة والنحو وكثيراً من الشعر . وفي السادسة عشْرةَ من عمره كان قد استوفى اكثر علومه الدينية واللغوية . ثم انه توسع بعد ذلك وازداد من علوم المنطق والفلسفة شيئاً كثيراً .

وفي سنة ٧٤٨ ﻫ (١٣٤٧ م) التحق ابن خلدون بحاشية ابن الحسن المريني سلطان مراكش . على ان اول عهده بمراتب الدولة فعلاً كان ٧٥٢ ﻫ (١٣٥١ م) ، فقد تولى «كتابة العلامة» (ديوان الرسائل) لابي محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس . ثم انه وُصف لابي عِنان صاحب فاس ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه عام

٧٥٥ هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦ هـ (آخر عام ١٣٥٥ م).

وتقلّب ابن خلدون في البلاد فكان عند بني مرين في فاس (٧٦٠ هـ = ١٣٥٩ م)، وعند بني عبدالواد في تلمسان (٧٦٣ هـ) ثم عند بني الاحمر في غرّناطة (٧٦٤ هـ)؛ فأرسله بنو الاحمر في سفارة الى بطره ملك قشتالة (بطرس الرابع القاسي) لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب. ثم انتقل هو الى المغرب، ولكنّه سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة فآثر الاعتزال في قلعة سلامة، شرق تلمسان، فمكث عند بني العريف أربع سنوات وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ. ولكنّه احتاج الى موادّ لكتابه لم تكن متيسّرة في قلعة سلامة فذهب الى تونس (٧٨٠ هـ = ١٣٧٨ م).

وفي سنة ٧٨٤ هـ (١٣٧٢ م) سار ابن خلدون لى الحجّ، ولكنّه لما وصل لى مصر عُرِضَ عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله فتأخّر ذهابه الى الحج الى سنة ٧٨٩ هـ. وعاد من الحج الى القاهرة وانقطع فيها للتدريس حيناً ثم عاد الى تولّي القضاء (٨٠١ هـ = ١٣٩٩ م).

ولما غزا تيمورلنك سورية ذهب الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق الى دمشق ليفاوض تيمور واصطحب معه العلماء وفيهم ابن خلدون. ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطر الى العودة. فحمل ابن خلدون تبعة الحال وذهب سراً على رأس وفد لمفاوضة تيمور في الصلح وألقى بين يديه خطبة نفيسة؛ فأكرمه تيمور عليها واعاده الى مصر. وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً، ثم وافاه اليقين بالقاهرة في ٢٥ رمضان ٧٠٨ هـ (١٥ آذار – مارس ١٤٠٦ م).

آثـاره

ذكر المؤرخون لابن خلدون كتباً مختلفة في الحساب والمنطق والتاريخ وسوى ذلك، يهمنا منها كتابه المشهور في التاريخ «كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». ويهمنا من هذا الكتاب الجزء الأول المعروف بمقدمة

ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسب . واليك اقسامَ هذا الجزء الاول[1] .

أ . الديباجة (ص ٣ — ٩) — وفيها يذكر ابن خلدون انه طالع كتب المؤرخين فوجدها بعيدة عن التحقيق ، فوضع هذا الكتاب وجعله مشتملاً على البحث في العمران ثم على تاريخ العرب والمشرق ثم على تاريخ البربر والمغرب[2] .

ب . المقدمة (مقدمة الجزء الاول ص ٩ — ٣٥) — « في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من اسبابها » .

ج . الكتاب الاول (ص ٣٥ — ٥٨٨ وهي آخر الجزء الاول) — « في طبيعة العمران (الاجتماع البشري) : في الخليقة وما يَعْرِض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل » — وهو ستة أبواب :

١ : الباب الاول — في الجغرافية الطبيعية والبشرية (اثر البيئة في ابدان البشر واخلاقهم واحوالهم وما ينشأ من العمران) ص ٣٥ — ١١٩ .

٢ : الباب الثاني — في العمران البدْوي (وفيه موازنة بين اهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على العصبية والتغلب والملك) ص ١٢٠ — ١٥٣ .

٣ : الباب الثالث — في الدولة (كيف تنشأ الدول وتتطور قوة ثم ضعفاً وما تحتاج اليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر مع كلام مفصل في الضرائب والجباية) ص ١٥٤ — ٣٤٢ .

٤ : الباب الرابع : في العمران الحضري خاصة (نشأة المدن وبناء

---

(١) بيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م .

(٢) هنالك فصول منسية في الطبعات المتداولة بين ايدي الناس ولم اشر اليها هنا (راجع دراسات عن ابن خلدون لساطع الحصري : ط ٢ ، ص ٥٧ — ٥٩) . وبعض هذه الفصول المنسية موجودة في طبعة دار الكتاب اللبناني في بيروت .

الهياكل العظيمة ، ثم الرفاهية في المدن والجاه والصنائع ، ثم خراب الامصار حينما يكثر عمرانها او حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص ٣٤٢ — ٣٨٠ .

٥ : الباب الخامس — « في المعاش ووجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال ... » والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والنجارة والحياطة وصناعة التوليد وصناعة الغناء) ص ٣٨٠ — ٤٢٩ .

٦ : الباب السادس — « في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يَعْرِض في ذلك كله من الاحوال » ص ٤٢٩ — ٥٨٨ .

خصائصه

امتاز ابن خلدون بسَعَة اطّلاعه على ما كتب الاقدمون وعلى أحوال البشر ، وكان قادراً على استعراض الآراء ونقدها ، دقيقَ الملاحظة في أثناء ذلك كله ، معَ حريّة في التفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المخالفة لرأيه . ولقد كان لاختباره الواسع في الحياة السياسية والادارية وفي القضاء ، الى جانب أسفاره الكثيرة المترامية بين الاندلس وَشماليّ افريقية وغربيّها الى مصر والحجاز والشام ، أثر بالغ في تكوين خصائصه . ثم ان ابن خلدون مفكّر متزن لا يميل مع الهوى ، بل تراه يقيّد استنتاجاتِه كلّها بما هو مُشاهَدٌ في الاجتماع الانساني ، أو بما عرفه أو بلغه من الاحوال أو بما تضافرت عليه الأدلّة .

أما في حياته الشخصية فابن خلدون أشعري السلوك يعتقد أن العقل قاصر عن ادراك الحقائق الماورائية والغَيبيّة ، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعوّل على الشرع وحدَه . وأما في حياته العقلية ، وفي تآليفه خاصة ، فانه معتزليّ التفكير يعتمد العقلَ والاقيسة المنطقية وطبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار . ثم هو يعتقد أن الامور الجارية في عالمنا المادي والاجتماعي والنفساني تخضع لنواميس معينة وتجري على نظام مخصوص ، ثم انها تتكرر كلما تهيأت لها مثل الاسباب التي عملت على ظهورها من قبل .

وهو يرى أيضاً ان هذه « الحوادث » يستحيل ان تجري على خلاف ذلك . لأنها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الانساني.

وأسلوب ابن خلدون واضح متين أنيق . وله في مقدمته استعمال لعدد من الكلمات لا بدّ من فهمها في سبيل فهم فلسفته . انه يستعمل كلمة « عرب » بمعنى البدْو أو الاعراب (سكان البادية) . والبدو عنده هم القائمون على رعاية الماشية في المشرق أو على الرعاية والزراعة في المغرب . وكذلك يستعمل ابن خلدون كلمة « التوحّش » للسكنى في مكان بعيد عن المدن ، ويطلق كلمة « العُمران » على ما نسمّيه نحن اليوم « الاجتماع » . فعلم العمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع عندنا نحن .

مقامه في تاريخ الفلسفة

ليس ابن خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسب ، بل هو « عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع » على أسسه الحديثة لم يَسْبِقْهُ الى ذلك أحد . ثم ان علماء الاجتماع الذي جاءوا بعده من الغربيين انفسهم كانوا دائماً مقصرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية او غافلين تمام الغفلة عن عدد من قوانين العمران التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد) . ولما أطل القرن التاسع عشر الميلادي واستبحر علم الاجتماع في اوروبة واميركة أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة وبعد النظر الثاقب في ما بسطه عبدالرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة : مقدمة ابن خلدون .

وليس يضرّ فيلسوفنا ما ذكره اوغست موللرمن « ان مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ اسبانيا وغربي افريقية وصقلّية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلادي » ، ذلك لأنَ جميع المفكرين والفلاسفة والعلماء حينما جاءوا لدراسة نواحي الحياة الاجتماعية ، تقيدوا بما عرفوه في بيئتهم إما جهلاً منهم بالبيئات الاخرى — كما هي حال ابن خلدون — او

استغراقاً في أحوال البيئة التي أرادوا إصلاحها – كما هي حال ابن خلدون ايضاً –. أضف الى ذلك ان بعض قوانين ابن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الاسلامي ايضاً. ولا تزال تلك القوانين تصدق قليلاً او كثيراً على بيئات عديدة في أزمنة مختلفة. وعلى هذا لا يكون ابن خلدون اول فيلسوف اجتماعي في العرب والمسلمين فحسب، ولا هو من اكابر فلاسفة الاجتماع فقط، بل هو اول علماء الاجتماع باطلاق وأعظمهم ادراكاً لحقائق العمران الاولى في تاريخ الفكر الانساني اجمع.

وفيما يتعلق بعلم فلسفة التاريخ خاصة فإنّ الآداب العربية، لما ازّينت باسم ابن خلدون، ازّينت باسم من ألمع الاسماء. فلا العالم القديم ولا العالم المسيحي في العصور الوسطى يستطيع ان يباهي بمن يقربه في الظهور. ان ابن خلدون – اذا نظرنا اليه على انه مؤرخ فقط – كان من ابرز أقرانه، حتى بين المؤرخين العرب الذين عُرفوا بتفوقهم في هذا الفن قبل العصر الذي نؤرخه. ولكننا اذا نظرنا اليه من الناحية النظرية في كتابة التاريخ، فاننا لا نجد من نقرنه به في كل زمان ومكان حتى جاء فيقو بعده بثلاثة قرون كاملة. فلا افلاطون ولا ارسطو ولا القديس اغوسطينوس كانوا انداداً له، وجميع من عدا هؤلاء لا يستحقون ان يذكروا معه ذكراً. وكان الاعجاب به بالغاً لحسن ابتكاره وعظيم رصانته وعمق بحثه ولشمول ذلك البحث على السواء. على انه كان فوق كل ذلك نسيج وحده وعلَماً مُفرداً بين قومه ومعاصريه في ميدان فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بايكون في العلم بين قوميهما.

وبينما كان مؤرخو الغرب منذ أيام هيرودوتس اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد الى القرن التاسع عشر للميلاد قد غرقوا في رواية الخرافات وتعليل التاريخ على اساس السحر والتنجيم والاتكالية والوثنية، كان ابن خلدون يرفض ذلك كله. حتى انه لم يقبل أشياءَ وردت في بعض الكتب السماوية (كالكلام على لون حام بن نوح) مما سيرد من هذا الفصل في

موضعه . ونحن نلاحظ أنّ ابن خلدون قد كتب فصلاً عن السحر ، ولكنه أرّخ هذا الفن واستعرض عناصره على ما يقول أصحابه ؛ ويظهر لنا جلياً ان ابن خلدون لا يؤمن بالسحر . وابن خلدون فيلسوف صحيح في هذا الباب ، فانه امين في عرض آراء اصحاب المذاهب عرضاً يدل على فهم ايضاً . على انه لا يؤمن بكل ما يستعرضه ، وربما اعلن ذلك احياناً .

العمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون هو الاجتماع الانساني القائم على صلة البشر بالأرض المعمورة (البيئة الطبيعية) وعلى صلة بعض البشر ببعض في المكان الواحد والأمكنة المتفرقة (البيئة الاجتماعية) . ويجتمع البشر حتى يتغلبوا على مصاعب البيئة الطبيعية في الدرجة الاولى ثم لتوفير الراحة والترف باستنباط الصناعات واستخراج القوانين وترتيب المعاملات .

وبعض أقاليم الارض أكثر موافقة للسكنى من بعضها الآخر . والبلاد المعتدلة اكثر عمراناً من البلاد المفرطة في الحر أو البرد . وإذا افرط الحر في البلاد اسودّ جلد اهلها وغلبت عليهم الخِفّة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مُولَعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق . اما سكان البلاد الباردة فيَغلِب عليهم الاطراق الى حد الحزن ، ثم التفكير في العواقب .

واذا اتفق ان انتقل احد من إقليم الى اقليم تبدلت ألوان أعقابه واجسامهم واخلاقهم مع الزمن حسب مُناخ الاقليم الجديد . ثم ان الاقوات تختلف باختلاف الاقاليم وتترك اثرها في الناس ، فان الافراط في الخصب والنعيم والاطعمة الغليظة يورث قِلّة المناعة في الجسم ويورث البلادة والغفلة وانكساف الالوان وقبح الاشكال ، كما ان الجوع المفرط يَنْهَك الجسم والعقل . على ان البلاد المجدبة اقدر على احتمال المجاعات .

والعمران (أو الاجتماع) نوعان : بدْويّ وحضريّ ؛ والاول سابق على الثاني في (الزمن) ومادة له ، فان أهل الحضر مُهاجرون من البدو ، كما أن أهل البادية يقدّمون لأهل الحضر ما يحتاجون إليه من الاطعمة

النباتية والحيوانية . ثم ان العمران البَدْوي والعُمران الحضَري ضروريّان وموجودان معاً دائماً جنباً الى جنب .

وأهل البادية يكتفون في معاشهم بالضروري من المأكل والملبس والمسكن . ثم هم في طباعهم أقربُ الى الخير لأنهم أقرب الى الفطرة وأبعد عن أوجه الترف . وهم أيضاً أكثر شجاعة (من أهل الحضَر) لتمرّسهم بقتال الحيوانات المفترسة وبصدّ الغارات ولقيامهم بالغزو ، بينما أهل المدن يعتمدون في أشباه ذلك على الاسوار التي تحيط بمنازلهم وبمدنهم وعلى الحامية والشرطة .

وأساس الاجتماع البَدْوي **العصبية** .

العصبية هي « النُعْرة على ذوي القُربى وأهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبَهم هَلَكة » . وتكون العصبية في أهل النسب الواضح وفي من صاهرهم او انتسب اليهم بالولاء او الحِلف » . والاصل في العصبية القرابة من النسب . ولكن النسب لا قيمة له في العصبية الا اذا رفَدَه رابطٌ من المصلحة أو الجوار .

والعصبية الكبيرة تتألّف من عصبيّات صغار متفاوتة في القوة . وما دام هنالك في العصائب الملتحمة عصبية واحدة فقط معترف لها بالشرف والتقدم والمِنعة ، فالرئاسة على سائر العصائب فيها حتماً . فاذا ضعفت العصبية التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصائب ، ثم حازت الرئاسة اقوى العصائب من بينها كلها .

والعصبية تنتج جاهاً وسلطاناً وشرفاً ، ولكن هذه كلها تستمر عموماً اربعة اجيال فقط ، فان نهاية الحسب في العَقِب الواحد اربعة آباء ، وذلك ان بانيَ المجد عالم بما عاناه من بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لابيه فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له . ثم اذا جاء الثالث كان حظه ... التقليدَ فقصرٌ عن الثاني ... ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة واضاع الخِلال الحافظة لبناء مجدهم » فيتهاون في

الأمر وتذهب عنه حقيقة المجد ويضعف فيثب عليه من هو أقوى عصبية . فاذا ذهبت الرئاسة من عصبية قل ان تَرجِعَ اليها .

والاجتماع الحضري يتطوّر من الاجتماع البَدْوي ، وفيه تستبحر الحضارة وتنشأ الدولة .

اذا قويت العصبية في البدو وظَفِرت بالرئاسة ثم زاد جاهُها وسلطانها وما لها ، فانها تطمع بما فوق الرئاسة وتطمح الى الملك للاستبداد بالحكم والتمتع بما لديها من الجاه والسلطان والمال . غير أن ذلك لا يتيسّر لها في البدو ، اذ الرئاسةُ في البدو تكون بالتّراضي ، ولا ترضى العصائب بأن يستبد بعضها ببعض . ثم ان المال لا يفيد في البادية لفقدان وجوه الترف فيها . عندئذ يعزم أصحاب الرئاسة على الانتقال الى الحضر .

والانتقال من البداوة الى الحضارة إما أن يكون بهجر البادية الى مكان قد سبقت اليه الحضارة ، وإما أن ينقلب جانب من تلك البادية حضراً بجلب عوائد الترف اليه . ويكون ذلك :

أ ــ بانقلاب الرئاسة بالعصبية مُلْكاً فتنشأ الدولة :

اذا كان لامرىء سؤدد ، وكان قومه يتّبعونه طوعاً فذلك هو الرئاسة بالعصبية المألوفة في البَدْو . وأما اذا احتاج صاحب العصبية الى التغلّب على من تحت يده والى قَهْرهم حتى يحملَهم على طاعته فذلك هو الملك . والملك لا يحصل الا بالغَلَب ، والغلب لا يكون الا بالعصبية ، ولا يكون ذلك عادةً إلا مع البداوة ، فطور الدولة من أولها بداوة . وبما أن المُلْك يدعو الى الترف فان الحضارة تتبع البداوة ضرورةً ، لضرورةِ تَبَعيّة الرّفَه للمُلْك[1] .

ب ــ والملك يدعو الى نزول الامصار (المدن ، أو الى انشائها) طلباً للدّعة والسكون وحباً بالترف . ونزول الامصار يدعو الى الاعتمار من بناء الدور وانشاء البساتين ؛ واذا حصل الملك (استقر) تَبِعَه الرفَه

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ص ٣٠٤ ، ١٩٦١ .

واتساع الأحوال. والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني.

ج– وباتساع الملك في الحضر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقرّ.

ان الرئيس بالعصبية (في البدْو) يكون في الحقيقة حَكَماً في منازعات قومه وحاملاً عنهم أعباءهم، فهو في الحقيقة خادم لهم (والمثل العربي يقول: سيد القوم خادمهم).

أما في الحضر فالملك محتاج الى عصبية جديدة لقهر الرعية على طاعته، ثم هو محتاج الى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك فتنشأ المرافق المختلفة: القضاء والجباية والجيش والاسطول؛ وتلك هي الدولة: ادارة الملك والدفاع عنه.

وللدولة نطاق من الارض لا تتعداه أو، كما يقول ابن خلدون، حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها. «والسبب في ذلك أن المُلك انما يكون بالعصبية. وأهل العصبية هم الحامية الذين يَنْزِلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها. فاذا كان أهل عصبيتها أكثر عدداً كانت هي أقوى وأكثر ممالكَ وأوطاناً، وكان ملكها أوسع».

واذا كان مع العصبية دعوة دينية، كما كان الشأن في صدر الاسلام، كانت الدولة أشدّ قوة وآثاراً في الارض. غير أن الدين وحده لا ينشىء دولة، بل لا بدّ للدين نفسه من عصبية حتّى ينتشر ويستقرّ. وبما أن العرب خاصة أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض للغِلْظة والأنَفة وبُعْد الهِمّة والمنافسة فقلما تجتمع أهواؤهم على واحد منهم الا بصبغة دينية. ثم هم بعد ذلك أسرع الناس قَبولاً للحق والهُدى لسَلامة طباعهم. والملك عند العرب (في الاسلام) هو الخلافة أو الامامة، وهي النيابة عن صاحب الشرع (محمد رسول الله) في إقامة أمور الدين وأمور الدنيا معاً.

والملك عند ابن خلدون أمر طبيعي للبشر، اذ أن كل اجتماع انساني بحاجة الى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع بعض الناس عن بعض. والملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث (يحارب

العدو) ويحمي الثغور (الحدود التي يخشى منها مجيء العدو براً او بحراً) ولا تكون فوق يده يد قاهرة .. ومصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه وحسن شكله او ملاحة وجهه او عِظَم جثمانه او اتساع علمه .. وانما مصلحتهم » ان يكون ملكه عليهم صالحاً جميلاً ، « فان الملك اذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شَمِلهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وربما خذلوه في مواطن الحروب .. وربما اجمعوا على قتله .. »

من أجل ذلك قال ابن خلدون ، لما اشترط أهل السنة أن يكون الخليفة قُرَشياً : إن ذلك واجب اذا كانت العصبية يوم تنصيب الخليفة في قريش ، والا فليس للنسب القرشي قيمة .

عمر الدولة وأطوارها

تتقلّب عصبية الدولة في اربعة أجيال مدى كلّ جيل ثلاثون سنة فيصبح عمر العصبية في الدولة مائةً وعشرين سنة قد تزيد قليلاً أوتنقص قليلاً .

أما في الجيل الاول فيكون أهل الدولة أهلَ بداوة وخشونة وبسالة وشجاعة فيكون جانبهم مرهوباً والناس لهم مغلوبين . وأما في الجيل الثاني فان الملك يتحوّل بالترف من البداوة الى الحضارة فتنكسر في أهل الدولة سَورة العصبية ، ولكنهم يظلون يتذكرون شيئاً من مجدهم الاول فيحاولون التشبّه بأهل الجيل الاول ويدافعون عن دولتهم . وأما في الجيل الثالث فينغمس أهل الدولة في الترف ويَنْسَوْنَ عهد البداوة وتذهب عصبيتهم جُملةً ويَعْجِزون عن المدافعة ولا يبقى لهم الا مظاهر القوة من الشارة وركوب الخيل بلا فروسية ولا شجاعة . عندئذ يحتاج صاحب الدولة الى أن يستظهر بغيرهم . وهكذا ينقرض الحسب (مجد أهل الدولة) في الجيل الرابع .

في هذه الأجيال الأربعة من عمر الحسب في أهل الدولة تتقلّب الدولة نفسها في خمسة أطوار في الغالب (وان كانت هي في الحقيقة أربعة) :

الطور الاول : طور الظفر بالبُغْية والاستيلاء على الملك ؛ وكون أهل الدولة كلّهم عصبيةً واحدة قوية يشتركون في اكتساب المجد وجباية الأموال وفي الحماية والمدافعة ، ولا يستبد صاحب الملك دون أهل عصبيته في شيء .

الطور الثاني : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين . في هذا الطور يصطنع صاحب الدولة الموالي ويستكثر منهم استظهاراً على أهل عصبيته وعشيرته الذين لهم في الملك من الحق مثلُ ما له ، ثم يحاول أن يُقِرَّ المُلك (ولايةَ العهد) في نسله هو .

الطور الثالث : طور الفَراغ والدَّعَة لتحصيل ثمرات الملك من التمتّع بالترف والاستكثار من المال وتشييد الهياكل والامصار (المدن) والتَوْسِعة في الرزق على الجيوش والبطانة .

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة للخصوم وتقليد الملك للماضين من سلفه في ظاهر أمورهم ظنّاً منه أنه بذلك يستر ضعفه عن عيون مواليه وأنصاره .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء والغفلة عن امور المملكة ، فيقعد جمهور القوم وكبار الرعية عن نصرة صاحب الملك ويحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل امره ويزول ملكه .

ويحسن أن نلاحظ ان ابن خلدون يَقْصِد بالدولة هنا « الأسرة الحاكمة » .

وتحتاج الدولة في بقائها الى عصبية قوية هي حاميتها وجيشها ، وهذه تحتاج في قِوامها الى مال ، ومال الدولة يأتي من الجباية (الضرائب) . ويبسط ابن خلدون سياسة الدولة في الجباية ، في الاطوار المختلفة ، فيقول :

ان الجباية تكون في اول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة ، وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة » . وذلك لأن الدولة في أول أمرها تكون بدوية فيكون مقدار ما يؤخذ من الضرائب قليلاً . وقد تغفل الدولة البدوية عن جمع الضرائب أيضاً . ولذلك يكثر العمران ،

وبكثرة العمران يزيد عدد الوزائع فيكثر مجموع الجباية .

ولكن اذا اشرفت الدولة على الحضارة كَثُرَتْ شهوات اهلها وعدد رجالها فتحتاج حينئذ الى أموال كثيرة فتلجأ الى الشدة في جمع الجباية . حينئذ يلجأ اهل الدولة الى زيادة مقدار الجباية فينكمش الناس عن البناء وعن النشاط فتَقِلّ جملة الجباية . حينئذ يلجأ أهل الدولة الى زيادة الضرائب زيادة عظيمة والى ايجاد أنواع جديدة منها .

وقد تضعف الدولة وتقصر عن جمع الجبايات من الاصقاع النائية « فيستجدّ صاحب الدولة انواعاً من الجباية يَضْرِبُها على البياعات ويَفرِض لها مقداراً معلوماً على الاثمان في الأسواق وعلى اعيان السلع في أموال المدينة ... فتكسد الاسواق لفساد الآمال ويؤذن ذلك باختلال العمران . وهذا يدعو الى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة ، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية ذلك لأن الدولة تملك رأس مال كبيراً اذا نُسب الى رؤوس أموال الافراد . « ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غصباً وبأيسر ثمن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخسُ ثمنه على بائعه . ثم اذا حصّل فوائد الزراعة ... من حرير او عسل او سكر ... يكلف (اصحابُ الدولة) اهلَ تلك الاصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضَون بأثمانها الا القِيَمَ وازيد ... وقد تنتهي الحال ... إلى انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ثم يبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وهذه اشد من الاولى واقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم » .

التربية والتعليم

التعليم عند ابن خلدون صناعة خاصة غايتها اثبات مَلَكة العلم في نفوس المتعلّمين (لا حمل المتعلّمين على حفظ فروع العلم) . وهو يضع للتعليم مَنْهَجين يجب أن يطبّقا في وقت واحد : منهجَ التوسّع ومنهج التدرّج .

يبدأ تعليم الصغير بالتدرّج به من الاسهل الى الاقلّ سهولة في ثلاثة تكرارات شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً : ففي المرة الاولى نلقّن المتعلّم مسائلَ يسيرةً من علمٍ ما ونشرحها له شرحاً يتفق مع قوة عقله واستعداده لقَبول العلم ، فيصبح له في ذلك العلم مَلَكَة جزئية ضعيفة ، ولكنها كافية لأن تهيئه لفهم ذلك العلم وتحصيل مسائله . وفي المرة الثانية نتوسّع في تلقين المتعلّم ونستوفي له شرح ذلك العلم حتّى تجود ملكته فيه ويطّلعَ على كثير من تفاصيله . وفي المرّة الثالثة نشرح للمتعلم غوامض العلم ومشاكله فيستولي على ملكة ذلك العلم . وربما استطاع بعض الناس الاحاطةَ بعلم ما في أقل من ثلاثة تكرارات .

وابن خلدون ينصح بألاّ ننقل المتعلّم من علم الى علم قبل أن يحيط بالعلم الاول لئلا يتقسّم بالُه بين العلوم فلا يظفر بشيء منها . ولكن يبدو لي أن ابن خلدون قد قصد بذلك العلوم المتباعدة كاللغات أو الاقتصاد والطبيعيات ، أو كالموسيقى والكيمياء ...

وكذلك ينصح ابن خلدون بالاعتدال في توزيع جلسات العلم (جدول الدروس) فلا نباعد بينها حتّى ينسى المتعلم في موعد الجلسة التالية ما كان قد تعلّمه في الجلسة السابقة (ولا نراكم دروس المادة الواحدة حتّى لا نترك للمتعلم فرصة يهضم فيها ما يتعلّمه في تلك الدروس) .

ثم ان الشدة على المتعلمين ، لا سيّما الصغار منهم ، مضرّة بهم لأنها تحول دون اكتساب الملكة . ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر وضيّق (ذلك) على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمله على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه » ، فتفسد فيه معاني الانسانية ويصير عيالاً على غيره ، ثم تكسَل النفس عن اكتساب الفضائل والخُلق الجميل.

وينصح ابن خلدون المتعلّمين ، اذا أتموا علمهم في بلادهم ، أن يقْصِدوا المشيخة (كبار الاساتذة) في البلاد المختلفة ليلتقوا بهم شخصياً

وليستكملوا فنون العلم وطرائقه ويعرفوا المذاهب المختلفة فيه والآراء ، لأن حصول ملكة العلم (إتقانه) من المباشرة والتلقين أشدّ استحكاماً وأقوى رسوخاً ، ولا سيما عند تعدد الاساتذة وتنوعهم .

وكذلك يرى ابن خلدون أن التعلّم لا يتحصّل كلّه بالاستعداد والجِدّ ، وأن هناك جزءاً طبيعياً يُتَلَقّى بالفتح من الله : « فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشُبهات فاطرح ذلك .. واترك الامر الصناعي جملة واخلُص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ... ثم فرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ... متعرضاً للفتح من الله .. »

ولا ريب في أن قول ابن خلدون هذا يوافق قولنا في علم النفس إن العقل يكلّ من متابعة الجهد والتركيز فيبطؤ تفهّمه للقضايا ويكسل . فاذا نحن أجممْنا العقل (تركنا له فرصة يستريح في أثنائها) عاد إليه نشاطه الاول واستأنف فهم القضايا كعادته .

والعلوم في رأي ابن خلدون نوعان : علوم مقصودة لذاتها كتفسير القرآن والحديث والفقه والطبيعيات والالهيات ، ثم علوم آلية كالنحو والبلاغة والحساب والمنطق . وبما أن العلوم الآلية وسائل الى فهم العلوم المقصودة لذاتها فعلى المتعلّم أن يأخذ منها بقدر كاف لفهم العلوم المقصودة . ولكن يجوز لنفر قليلين ان يتوسّعوا في العلوم الآلية اذا كان لهم استعداد خاص لذلك ، واذا كان لهم منها فائدة (كتدريسها مثلاً) .

العلم والتعليم

العلم من توابع الحياة في الحضر ، لحاجة أهل الحضر اليه ولأنه احياناً من عوائد الترف وحب الاطلاع والثقافة . والعلوم صنفان : صنف يهتدي اليه الانسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والعقلية ، وصنف مستند الى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة .

ويستعرض ابن خلدون العلوم في مقدمته ويفسّرها ويؤرّخها . وهو يرى أن الهندسة توسّع المدارك الانسانية ، كما يرى أن اجادة علم ما

تسهّل الاجادة في علم آخر ؛ وكلّما أجاد الانسان عدداً أكبر من العلوم كان تعلّمه للعلوم الباقية أهونَ عليه .

وابن خلدون يعتقد أنْ لا فائدةَ من الفلسفة الماورائية لأنها وراء نطاق العقل ؛ كما أنه ينكر ثمرة الكيمياء في تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة . وكذلك قال ببطلان صناعة النجوم (التنجيم) التي يُقصد منها معرفة الغيب من طريق الكواكب ، لأن تأثير الكواكب في ما تحتها باطل اذ تبين في باب التوحيد أنْ لا فاعلَ الا الله .

التاريخ

استعرض ابن خلدون كتب المؤرّخين الذين سبقوه فوجد لأصحابها مَغالطَ (أخطاءً) تَرْجِـعُ الى اربعة أصول :

أ – الثقة المطلقة برواة الاخبار (لأن الخبر نفسه يحتمل الصدق والكذب) .

ب – الاقتصار على سرد أسماء الملوك ووصف المعارك ، مع الميل الى المبالغة في أعمال الملوك وأعداد الجيوش .

ج – اهمال الاحوال الاجتماعية الفاعلة في سير التاريخ إمّا غفلةً من المؤرخين عن ملاحظتها أو جهلاً بتلك الأحوال جُملةً .

د – الميل مع الهوى أو المصلحة : فمنهم من يتأثّر في سرد التاريخ بمذهبه الديني أو السياسي أو الاجتماعي ؛ ومنهم من يتكسّب بكتابة التاريخ فيسرده على النحو الذي يُرضي الرؤساء والعظماء والاغنياء تقرباً منهم وتكسّباً (وان كان أحياناً لا يعتقد بما يكتب) .

ثم ان ابن خلدون قد عرّف التاريخ بأنه « علم من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماع الانساني » . أما أنه علم من علوم الفلسفة فلأنه يقتضي تعليلَ الحوادث وربط بعضها ببعض مع تمييز الخبر الصادق من الخبر الكاذب والترجيح بين الاسباب . وأما أن موضوعه الاجتماع الانسانيّ فلأن التاريخ يجب أن يتناول وصف التطور في البيئة الاجتماعية بكلّ ما فيها من سياسة وحرب وصناعة وتجارة وعلم وفن ، ومن حركات اجتماعية عامة أو

دينية أو اقتصادية أو فكرية . من أجل ذلك وجب أن يكون المؤرّخ مُلمّاً بعلوم كثيرة ؛ فاذا كان لا يعرف الا التاريخ (رواية الاخبار) كان قاصّاً فقط .

آراؤه الأدبيّة

ان اللغة بألفاظها وتراكيبها وإعرابها مَلَكة متقرّرة في العضو الفاعل لها ، أي اللسان ، يرويها الصغير عن الكبير بالنقل والمحاكاة . كذلك كانت اللغة الفصحى لِمُضَرَ من العرب حين انتشروا بالفتوح واختلطوا بالمستعربين ففسد الإعراب في مخاطباتهم ؛ فمن أراد الحصول على ملكة اللسان المُضَريّ فعليه ان يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في اسجاعهم واشعارهم ... ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم ... فتحصل له الملكة بهذا الحفظ والاستعمال .

غير أن البراعة في اللغة وفنونها ذوق يفيده العلم بالصرف والنحو وفنون الادب والشعر ، ولكنّ هذه لا نفعَ لها اذا لم يكن عند المتعلّم ذوق أدبي . ثم ان الاجادة في النثر والشعر معاً لا تتفق لواحد الا نادراً ، كما لا تتفق البراعة في النجارة والخياطة مثلاً لصانع واحد ؛ ذلك لأن كل صناعة ملكة قائمة بنفسها في أعضائها (عضلاتها وأعصابها) المخصوصة بها ، والملكات لا تتزاحم (لا تستقر ملكتان متضادّتان أو مختلفتان اختلافاً كبيراً في عضو واحد) .

والفارق بين الشعر والنثر يكون في الالفاظ : ان النثر يقوم على المعاني . أما المختار من الشعر فما كانت ألفاظه طبقاً (مساوية) على معانيه أو أوفى (أكثر) منها . فان كانت المعاني كثيرة كانت حشواً ، واشتغل الذهن بالغوص عليها فمَنَعَ الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة . ولهذا كان شيوخنا (أساتذتنا) يعيبون شعر أبي بكر بن خفاجة ، شاعر شرق الأندلس ، لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد ، كما كانوا يرَوْنَ أن نظم المتنبي والمعريّ ليس من الشعر في شيء ، لمثل هذا السبب .

إبطال الفلسفة وفساد منتحليها

ابنُ خلدونٍ أشعريّ السلوكِ مُعتزليّ التفكير . انّه يقسم أمور الحياة قسمين واضحين : ماكان من تلك الأمور ظاهراً في نفسه مُدْرَكاً بالحواسّ أو العقل جرى فيه مجرى التفكير والتفلسف ، وماكان منها غائباً عن الحسّ والعقل ، وراءَ طَوْر النفس والعقل ، أخذ فيه بقولِ الدين ولم يُلْزِمْ نَفْسَهُ فيه تفكيراً .

وابن خلدون يُنْكِرُ قولَ الفلسفة في أمور منها : الفلكُ والكيمياء وما بعدَ الطبيعة ، فهو يرى أن قول الفلسفة في هذه الامور لا يَصِلُ بالباحث الى نتيجة عَمَلية ولا يَحُلّ للانسان مشكلة . أما فيما يتعلّق بالفلك فابن خلدون ينكر أن يكون للاجرام السماوية نَفْسٌ أو عقل يَهَبانِها حِسّاً تُدْرِكُ به الغيبَ أو تدلّ عليه . وأما الكيمياءُ (تحويل العناصر الخسيسة عناصرَ شريفةً كتحويل الرصاصِ فِضّةً وتحويل النُحاس ذَهَباً) فكلام أصحابها ألغاز لا يَفْهَمُ أحدٌ منها شيئا ، وهي ليست بصناعة طبيعية . ومَعَ أن ابن خلدون يستعرض آراء أصحابِ الكيمياء في الكيمياء ، فانّه يقول إن فيها مزاعمَ خاطئةً وأنّها — إنْ زعم قومٌ أن شيئاً منها ممكن بما يشبه السحر الذي هو تأثير رُوحاني نفساني — فانّها على غير المَجْرى الطبيعيّ ، وأن بعض العاجزين عن التماس المعاش من وجوهه الطبيعية يلجأون الى التَحَيّل على التماسه من هذه الصنائع . وكثيرٌ من ادّعاء المقدرة على ذلك تمويهٌ وتدليس وغِشّ .

وأما الفلسفة فالمقصودُ بها عند ابنِ خلدونٍ فلسفةُ ما بعدَ الطبيعة من خَلْق العالم ونشوء المدارك والآراء في النفسِ الانسانية وتحرّك الانسان نحو غاياته ، ومن صفة العالم العُلْويّ وصفة الحياة الأخروية . وعُمْدَةَ ابن خلدون في انكارهِ نتائجَ فلسفة ما بعد الطبيعة أن الانسان يُدْرِك بحواسّه وبعقله الأمورَ المادّيّة المحسوسة ، وهي التي تُوضَعُ لها قواعدُ المنطق وتُقام على صِحّتها وخطأِها البراهينُ . أما الملأُ الأعلى (العالم الآلهي) فهو وراء

طور النفس وطبيعة حسّها ووراء طور العقل ومدى تفكيره ، فلا سبيلَ الى إدراكها بالحواسّ ولا بالعقل ، وانّما هي تُعْرَفُ بالخبَرِ الذي جاء به الرسولُ عن ربّهِ بالوَحْيِ . فسبيلُ إدراك الملأ الاعلى هو سبيلُ الدين لا سبيلُ العقل .

وفي ما يلي نصّ موجزٌ لانكار معرفة العالم الآلهي ، عند ابن خلدون ، من طريق النظر العقلي (الفصل الواحد والثلاثون من الباب السادس من المقدّمة) :

« ..... إنّ قوماً من عُقلاءِ النوع الانسانيّ زعموا أن الوجودَ كلّه ، الحسّيَّ منه وما وراءَ الحسّيّ ، تُدْرَكُ ذواتُه وأحوالُه بأسبابها وعِلَلِها بالأنظار الفكرية والأقْيِسَةِ العقلية ؛ وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قِبَلِ النظر لا من جِهة السمع لإنهـا بعضٌ من مداركِ العقل ... و (قد) وضع (أولئك القوم) قانوناً يهْتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسمَّوْه المَنْطِق . ومحصّل ذلك أن النظر الذي يُفيد تمييزَ الحقّ من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيجرّد (الذهن) منها أوّلاً صوراً منطبقة على جميع الاشخاص . وهذه (الصور) المجرّدة من المحسوسات تسمّى المعقولات الاوائل (ثمّ يستمرّ التجريد مرتقياً في المعاني مبتعداً عن المادة) إلى أن ينتهيَ الى المعاني البسيطة الكلّيّة المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص ، ولا يكون منها تجريد بعد ذلك ، وهي الاشخاص العالية ...

« ثمّ يزعمون أنّ السعادة (إنما هي) في إدراك الموجودات كلّها– ما في الحسّ وما وراء الحس– بهذا النظر وتلك البراهين ... و(ذلك) أنهم عثروا أوّلاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ؛ ثمّ ترقّـى إدراكهم قليلاً فشعَروا بوجود النفس من قِبَلِ الحركة والحس بالحيوانات ؛ ثمّ أحسّوا من قُوى النفس بسلطان العقل . ووقف إدراكهم فقَضَوا على الجسم العالي السماويّ بنَحْوٍ من القضاء على أمر الذات الانسانية . ووَجَبَ

عندهم أن يكون للفلك نَفْسٌ وعقل كما للانسان ... ويَزْعُمون أن السعادة (إنما هي) في إدراك الوجود على هذا النَّحْو من القضاء، مَعَ تهذيب النفس وتخلّقها بالفضائل، وأنّ ذلك ممكن للانسان – ولو لم يَرِدْ شرعٌ (بذلك) – لتَمْييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره ومَيْله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفِطْرته، وأنّ ذلك اذا حَصَل للنفس حصلت لها البهجة واللذة؛ وأن الجهل بذلك هو الشقاء السَرْمديّ. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة، الى خَبْطٍ لهم في تفاصيلِ ذلك معروفٍ من كَلِماتِهم ...

«واعْلَمْ أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطلٌ بجميع وجوهه. فأمّا إسْنادُهم الموجودات كلّها الى العقل الاول واكتفاؤهم به في الترقّي الى الواجبِ (الوجود) فَهُوَ قُصورٌ (منهم) عمّا وراء ذلك من رُتَبِ خَلْقِ الله، فالوجودُ أوسع نِطاقاً من ذلك ... وأمّا البراهينُ التي يَزْعُمونها على مُدّعَياتهم في الموجودات ويَعْرِضونها على مِعْيار المنطق وقانونه فَهِيَ قاصرةٌ وغير وافيةٍ بالغرض ...

«وأما ما كان منها من الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيّات، ويسمونه العِلْمَ الآلهي. وعلمَ ما بعد الطبيعة، فان ذواتها مجهولةٌ رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهانُ عليها لأنّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن في ما هُوَ مُدْرَكٌ لنا، ونحن لا نُدْرِك الذوات الروحانيةَ ...

«فهذا العلم، كما رأيتَه، غيرُ وافٍ بمقاصدِهم التي حوّموا عليها، مَعَ ما فيه من مخالفة الشرائع ... فَلْيَكُنِ الناظر فيها مُتَحَرِّزاً جُهْدَه من معاطِبها ولْيَكُنْ نَظَرُ من يَنْظُر فيها بعدَ الامتلاء من الشرعيّات والاطلاع على التفسير والفقه ...»

للتوسّع والمطالعة

ـ مقدمة ابن خلدون ، بيروت (المطبعة الادبية) ١٩٠٠ م ؛ الخ القاهرة (المطبعة الازهرية) ١٩٣٠ م ؛ القاهرة (لجنة البيان العربي) ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢ ؛ بيروت (دار الكتاب اللبناني) .
ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ... ، القاهرة (بولاق) ١٢٨٤هـ ؛ بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩ م .
ـ لباب المحصّل في أصول الدين (نشره الاب لوسيانو روبيو) ، تطوان (دار الطباعة المغربية) ١٩٥٢ م .
ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل (عارضه بأصوله محمد تاويت الطنجي) ، استانبول (منشورات كلية الآداب) ١٩٥٧ م ؛ (نشره الاب أغناطيوس خليفة) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٦ م .
ـ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً لابن خلدون (عارضه بأصوله محمد بن تاويت الطنجي) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٥١ م .
ـ أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ ـ ٦/١/٩٦٢م ، القاهرة (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) ١٩٦٢ م .
ـ مهرجان ابن خلدون (مايو ١٩٦٢) نظمته كلية الآداب بجامعة محمد الخامس) ، الدار البيضاء (دار الكتاب) بلا تاريخ .
ـ ابن خلدون ، قائمة بمؤلفاته وبعض المراجع التي كتبت عنه بمناسبة المهرجان العلمي الذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة (دار الكتب) ١٩٦٢ م .
ـ دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، تأليف ساطع الحصري ، بيروت (الكشاف) ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤ م ؛ القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ م.

– ابن خلدون منشىء علم الاجتماع ، تأليف علي عبد الواحد وافي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) بلا تاريخ .
– مع ابن خلدون ، تأليف أحمد محمّد الحوفي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) ١٩٥٢ م .
– دقائق وحقائق من مقدمة ابن خلدون ، تأليف محمود الملاح ، بغداد (مطبعة أسعد) ١٩٥٥ م .
– فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تأليف طه حسين (نقله الى العربية عبدالله عنان) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٥ م.
– ابن خلدون وتراثه الفكري ، تأليف محمد عبد الله عنان ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٥٣ م .
– كلمة في ابن خلدون ومقدمته ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م .
– مقدمة ابن خلدون ، تأليف الاب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٧ م .

المناقشة والتمرين

– ما هو العلم في نظر ابن خلدون ؟ وكيف حاول تصنيف العلوم المختلفة ؟ (تشرين ١٩٤٥) .
– كيف نظر ابن خلدون إلى الفلسفة ؟ ولماذا ؟ (حزيران ١٩٤٧) .
– يحدّد ابن خلدون التاريخ بأنه « الخبر عن الاجتماع الانساني » . اشرحوا التحديد وبيّنوا هل وُفّق ابن خلدون الى تحقيقه في آثاره (تشرين ١٩٤٧) .
– هل اهتمّ فلاسفة الاسلام قبل ابن خلدون بالدروس الاجتماعية ؟ وما كانت آراؤهم في ذلك ؟ (تشرين ١٩٤٤) .
– قيل عن ابن خلدون إنه أقرب الى الفيلسوف الإجتماعي منه الى المؤرخ . فسر هذا القول (تشرين ١٩٤٢) .

ــ ما العوامل الكبرى في نشوء الدول وسقوطها بحسب رأي ابن خلدون (تشرين ١٩٣٤ ، حزيران ١٩٤١) .

ــ ما هي نظرية ابن خلدون في التربية والتعليم ؟ (تشرين ١٩٤٣) .

ــ أيمكن اعتبار علم العمران الذي عرض له ابن خلدون في مقدمته أساساً لعلم الاجتماع الحديث ؟ اذكر رأيك مفصلاً نواحي الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين (حزيران ١٩٥٥) .

ــ ما الادوار التي تمرّ فيها الدولة في رأي ابن خلدون ؟ وما البواعث التي تدعوها الى المرور فيها (حزيران ١٩٥٨) .

ــ قيل في ابن خلدون : انه استمدّ آراءه الاجتماعية من وحي درسه محيطاً محدوداً وجعلها قوانين عامة ، فجاءت عامة لا تنطبق كاملة على كل مجتمع . اشرح هذا القول وناقشه مستنداً إلى أمثلة (حزيران ١٩٥٩) .

ــ ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون ؟ وما النهاية التي يؤول اليها بعد تطوره ؟ وكيف يعلّل ذلك ؟ (حزيرن ١٩٦٠) .

ــ يذهب ابن خلدون الى ان طور الحضارة يفضي الى انهيار الدولة والمجتمع فماذا يعني بالحضارة ؟ وكيف عال رأيه ؟ وهل تجاريه في ما ذهب اليه ؟ (تشرين ١٩٦٠) .

ــ يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة ، وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من احوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الآخر .

حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن خلدون، مبيناً كيف ان الخلل والزوال طوران محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل مكان وزمان (حزيران١٩٦٢).

ــ يقول ابن خلدون : الاجتماع الانساني ضروري ، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران .

اشرح هذا القول مبيناً رأي ابن خلدون :

أ — في ضرورة الاجتماع وبواعثه .
ب — في انواع الاجتماع الانساني .
ج — في ابرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع (تشرين ١٩٦٢) .
— اذكر ما يعرض للعمران من تنوع وتطور حسب رأي ابن خلدون ، وفصل الخصائص البارزة في كل نوع من العمران (تشرين ١٩٦٤) .
— يقول ابن خلدون في مقدمته :

« ان مبنى المُلك على أساسين ، لا بدّ منهما ، فالاول الشوكة والعصبية ، وهو المعبّر عنه بالجند . والثاني المال ، الذي هو قوام اولئك الجند ، واقامة ما يحتاج إليه المُلك من الاحوال . والخلل اذا طرق الدولة ، طرقها في هذين الأساسين ..

« إعلم ان تمهيد الدولة وتأسيسها انّما يكون بالعصبية ، وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب ، مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيره وقبيله . فاذا جاءت الدولة طبيعةُ الملك من الترف ، وجدع انوف أهل العصبية ، كان أول من يجدع انوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم المَلِك ... وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم ، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها ، فتنحلّ عروتها وتضعف شكيمتها ، وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة ، وصنائع الاحسان ، وتتّخذ منهم عصبية ، إلا انها ليست مثل تلك الشدة الشكيمية ، لفقدان الرحم والقرابة منها ... »

اشرح المعاني العامّة التي اشار اليها ابن خلدون ، ثمّ :
أ — توسّع في البواعث التي تدعو إلى نشوء الدولة ،
ب — وفصّل انواع الخلل الذي يطرأ على الدولة فيودي بها ،
مؤيداً أقوالك باشارات واضحة الى نصوص ابن خلدون (حزيران ١٩٦٦) .

أثر الفلسفة العربية

في الفلسفة الاوروبية

كان للفكر العربيّ في العصور الوسطى أثرٌ في الفكر الاوروبي . ولكننا لا نستطيع إدراك مَدى هذا الاثرِ الاّ اذا عرَفنا أربعةَ أمور : مستوى الفكر العربي في ذلك الحين ومستوى الفكر الاوروبيّ المعاصرَ له ثمّ الميادينَ التي التقى فيها الفكران حتى تأثّر ثانيهما بالاوّل ، ثمّ مظاهرَ هذا الاثر عامّة في الاتجاهات الفكرية في أوروبة وخاصة في فلسفات المفكرين المختلفين .

١ ــ أما مستوى الفكر العربي في العصور الوسطى فقد عرَفناه مما رأيناه في هذا الكتاب .

٢ ــ وأمّا الفكر الاوروبيّ فكان في ذلك الحين متخلّفاً حتى أنّ المؤرّخين يُسمّون العصورَ الوسطى في أوروبة العصورَ المُظلمة .

أما مَردّ هذا التخلّف الفِكري فيرْجِعُ الى عواملَ أشهرُها :

(أ) سيادة اللغة اللاتينية فاقتصر العلم القليلُ على نَفَرٍ من الرُهبان والعلماء ثم جَهِلَ جمهورُ الناسِ كلّ علم . حتى علمُ الرهبان والعلماء كان شيئاً يسيراً من الروايات الدينية أو الشعبية . وبما أن اللغةَ في الكنيسة كانت اللاتينية ، فقد جَهِلَ الجمهورُ الاوروبي الدينَ وعلومَ الدين وروحَ الدين أيضاً .

(ب) وكانت السلطة المُطْلقة في يد رجال الكنيسة ، وكان رجال الكنيسة يحرّمون على الناس التفكير الذي لا يرْضَوْنَهُ هم حتى لا تَزعزعَ سلطتَهم الاستبدادية . وكانت الكنيسة تحرّم كلّ علم يخالف الروايةَ الواردة في التوراة .

(ج) وجرّ الجهل وراءه خُرافات كثيرة كالاعتقاد بالتنجيم والسِحر وبأن المرض يأتي من دخول الشياطين في أجسام البشر وبأنّ هنالك حيوانات غريبةً لها وجوهُ الكلابِ وأجسادُ الناس أو صدورُ البشر وأرجل المِعْزى ، الخ .

٣ — والتقى الشرق بالغرب — فيما يتعلّق بالثقافة — في ثلاثة ميادين رئيسية :

(أ) في الاندلس حيثُ بلغتِ الحضارةُ والثقافة مبلغاً عظيماً وقامت الجامعات التي كان يأتيها الطلاّبُ المسلمون وغيرُ المسلمين من أنحاء إفريقيـةَ وأوروبّة . من هؤلاء مثلاً غربرت الفرنسي الذي أصبح فيما بعد البابـا سلفستر الثاني (٩٩٩ — ١٠٠٣ م) وروبرت أوف تشستر الانكليزي الذي سكن الاندلس (١١٤١ — ١١٤٦ م) ونقل من اللغة العربية كتابَ الجبر للخوارزمي وكتباً في الفلك والكيمياء ، كما تولّى بالاشتراك مع هرمانوس الدلماسي نقلَ القُرآن الكريم إلى اللاتينية . ولقد نُقِلَ في هذا الزمن مُعْظَمُ كتب العلم والفلسفة الى اللغة اللاتينية .

(ب) وفي جزيرة صقِلّيـَةَ ، في أيام النورمانديّين كَثُرَ نَقْلُ الكتب العربية الى اللغة اللاتينية .

(ج) وفي أثناء الحروب الصليبية اختلط الاوروبيّين بالمسلمين في البيئة المسلمة العربية فغرَفوا من الثقافة والحضارة الاسلاميـّتين غـرْفاً كثيراً : في العلم والفكر وفي المطعم والملبس والمسكن والصناعة وفي الحياة الاجتماعية .

(٤) أمّا العلماء المسلمون فكانت آثارهم في الثقافة الاوروبيّة واضحة :

أخذ الاروبيّون من المعتزلة خاصّة البحثَ في الدين بالعقل فقلّت الخُرافاتُ في الناس وتزعزعتْ سلطة الكنيسة على العقل الاوروبّيّ . وأخذ الاوروبّيون من إخوان الصفا والكِنْديّ (ت ٢٠٦ هـ = ٨٧٣ م) ومن أبي بكرٍ الرازي — أحد أعاظم الاطبّاء والكيماويّين — كثيراً من العلوم الرياضية والطبيعيّة نَظَريّتها وعَمَليّها .

وأما الفارابي وابنُ سينا فأخذَ منهما الاوروبيّون بحوثَ النفس والالهيّات وتبويبَ الفلسفة . ولمّا جاء القديس توما الاكويني بخمسة أدلّة على وجود الله وسَلَكَ فيها لأول مرّة في تاريخ النصرانية مَسْلَكَ أرسطو (مسلك العقل والسببية المادّية) اعتمد في ذلك أسلوبَ ابن سينا في سياقة آراء أرسطو . أما في الطب فانّ كتاب القانون لابن سينا ظلّ يعلّم في جامعاتٍ عديدة في أوروبة الى أواخر القرن السادس عَشَرَ ، وقد طُبِعَ – بين عام ١٤٧٣ وعام ١٥٠٠ م – خَمْسَ عَشْرَةَ مرّةً باللاتينية ومرة بالعِبْريّة ، كما نُقِلَ فيما بعدُ الى الافرنسية وطبع عام ١٦٥٨ م . أما في اللغة العربية فله عدد من الطبعات . وأما ابن الهيثم (ت ٤٣١ هـ = ١٠٣٩ م) العالمُ بالمناظر (البصريات) فإنّ مسائله في البَصَريات تُعْرَفُ في أوروبّة بمسائلِ ابن الهيثم .

ولعلّه كان للمعرّي أثرٌ في « الكوميديا الآلهية » لدانتي شاعر إيطالية وفي « الفِرْدَوْس المفقود » للشاعر الانكليزي جون مِلْتن .

أما حُجّة الاسلام الغزّاليّ فكان أثرُه في الفلسفة المسيحية في أوروبّة بارزاً جِداً تعلّق به جميعُ فقهاء العصور الوسطى في نَفْي السَبَبِيّة وفي الشكّ قبلَ الوصول الى اليقين وفي إخضاع العقل للوحي وإخضاع الفلسفة للدين . ومنذ أيام أنسلم أسقف كنتربري كان فقهاء العصور الوسطى يقولون ، تأثراً بالغزّاليّ : إنّ صلةَ الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيّدة .

وكان تأثير الفلسفة المغربية على الفلسفة الاوروبّيّة بالغاً جداً ، وخصوصاً فيما يتعلّق بالجانب العقلي . انّ ابن باجّه كان أولَ من فَصَلَ في البحث الدين والعقل وأخذ بالعقل وحدَه ، وقد انتقل أثرهُ إلى التفكير الأ من طريق موسى التربوني الذي نَقَلَ كتاب « تدبير المتوحّد » الى العبرية . ثمّ تأثر به ألبرت الكبير كما تأثّر به بوتيوس داسيا الذي إن الانسانَ يبلغ السعادة بالوصول إلى الحقائق العلمية .

وكان أثرُ ابن طفيلٍ في التفكير الاوروبّيّ ذا شِقّين : ان طفيلٍ في ابتكار القَصَصِ الفلسفي قدِ استولت على العقل الأ

ما زال مُعْجَباً بهذه القصّة منذ أيام طفيل الى أيامنا : نُقلت الى العبرية واللاتينية والانكليزية والالمانية والفرنسية مراراً كثيرة . وقد كانت « قصّة حيّ بن يقظان » المِنْوال الذي نَسَجَ عليه نفر من المفكّرين : تأثّر بها بلتاسّار غراسيان في قصّه « اندريو » (١٦٥٠ م) وروسّو في كتابه « أميل » حينما أراد أن يربّيَ إنساناً تربيةً معزولةً عن المجتمع . ولقد قصّرتْ بالعالم الفرنسي عبقريّتُه لمّا جعَل لبطلِ قصّته « أميلَ » أُستاذاً يعيش في بيئة إجتماعية ، بينما كان ابن طفيلٍ قد جعل مُربية حيّ بن يقظان ظَبْيَةً ثمّ فرّق بين حيّ وبين الظبية بموتِ الظبية قبل أن يبدأ حيّ بالادراك الصحيح .

أما قصّةُ « روبنصن كروزو » فقد تناول فيها مؤلّفُها ده فوى الجانبَ القَصَصي المُسلّي وجعل بَطَلَه انساناً بَلَغَ أشُدَّه في بِيئةٍ اجتماعية ثمّ رَمَتْه الاقدارُ في جزيرة نائية مقفرة فابتنى فيها بيئةً ضيّقةً من أدَوات اووسائلَ كان المركب الذي غَرِقَ قد حَمَلَها من بِيئةٍ أخرى . وكذلك ستعان روبنصن كروزر في تأليف بيئته الجديدة باختبارٍ كان قد جَمَعه في بيئته الاولى .

وكان أعظمَ الفلاسفة أثراً في الفكر الاوروبي أبو الوليد بنُ رشد فقد أحْدَثَ هزّةً في التفكير الانساني إذ حلّت فلسفته عِقال الفكر الاوروبيّ ثمّ فتحت أمامَه بابَ البحث والمناقشة والموازنة . واذا كان أرسطو قد ترك أثراً في أوروبة في أثناء العصور الوسطى فذلك لأنّ شُروحَ ابنِ رشدٍ هي التي سهّلت على الفكر الاوروبيّ فَهْمَ تلك الفلسفة . وخصائص فلسفة ابن رشد مِنْ تلك التي أثرت في التفكير الاوروبيّ عديدة ، منها :

(أ) تفسيرُ الوجود تفسيراً طبيعياً على أساس من السببيّة المادّية .

(ب) القول بأزليّة المادّة وبِقِدَمِ العالم (بالاضافة الى أعيان الموجودات ، وإنْ كان العالم مُحْدَثاً بالاضافة الى الله الذي هو سبب العالم) .

(ج) القول بأن أعمال البشر محتومة عليهم بأسباب داخليّة (هي استعداد شخصي فيهم للانفعال — للتأثّر — بالعوامل الخارجيّة) ثم بأسباب

خارجيّة (موجودة في البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يعيش البشرُ فيها).

(د) «نظريّة الحقيقتين» (أو الجمع بين الحكمة والشريعة أو تأويل الدين بما يتّفق والحكمةَ (الفلسفة): إن ثمّت أموراً تَصِحّ في الدين ولكن لا تَصِحّ في الفلسفة، كما أن ثمت أموراً تصح في الفلسفة ولا تصحّ في الدين.

(ه) وَحْدة العقل الانساني (خلود العقل).

العقل بمعناه المُطْلَق، عند ابنِ رشد، هو «مجموع حقائقِ الوجود»، أي القوانينُ الطبيعيّة السائدة في العالم ونتائجها المادّية. هذه النتائج المادّيّة المربوطةُ بأسبابها الخاصّة بها والراجعةُ كلّها الى القانون الشاملِ في العالمِ كلّه أزليّةٌ (قديمة) أبديةٌ (باقية، خالدة).

لمّا بدأ أفرادُ النوع الانساني بالتفكير بدأ كلّ فرد يستكشف بعقلهِ الخاصّ به (الموجود فيه) هذه القوانينَ شيئاً فشيئاً ثُمّ يُؤدّيها الى الناس العاقلين أمثالهِ. وكان كلما مات فردٌ كشف عن شيء من هذه الحقائق فَقَدَ هو شعورَه بها وخَسِرَ الاستفادةَ منها (لأن النفس الحاسّة والنفس العاقلة لا تعملان إلاّ اذا كانتا في جسدٍ حيّ). أما الحقائق نفسها فانّها تبقى في الاحياء العاقلين الذين تَلَقّوْها عمّن كشف عنها أو عمّن نَقَلَها عنِ الذين كشفوا عنها. وهذا يُفْهَمُ من المَثَل التالي:

إنّ الحقائق الطبّيّة التي كشف عنها الاطبّاء، من أمثال أبقراط وجالينوس وأبي بكرِ الرازي وابن سينا وليستَر وباستور وعلي ابراهيم وحسن الاسير وعبد الرحمن الانسي، لا تزال باقيـةً يستخدمها الاطبّاء الأحياء لينفعوا بها المرضى الاحياء. أمـا جالينوس وابن سينـا وباستور فقد فقدوا الشعورَ بها والقدرة على استخدامها (لأن أجسادهم التي كانت مكاناً وآلةً للعقل الذي كان يَعْرِفها ويَسْتَخْدِمُها قد ماتت وفَنِيَتْ فَفَقَدَتْ بذلك كلَّ صلة بهذه الحقائق).

فالذي يَخْلُدُ – عند ابنِ رشد، إذَنْ – إنّما هُوَ هذه الحقائقُ الباقية في هذه الحياةِ الدنيا مُتَداوَلَةً بين العقلاء من أفرادِ النوع الانساني،

لا الافرادُ الذين عرَفوا هذه الحقائقَ . أولئك الافرادُ كانوا خالدين حينما كانوا أحياءً يَعْرِفون هذه الحقائقَ ويحسنون استخدامها .

هذه الفكرةُ تنكشف عن أمر خطيرٍ في تاريخ الفِكر الانساني ، هو :

ان أفرادَ النوع البشري يتفاضلون في هذه الدنيا بما يَعْرِفون من الحقائق ؛ فمن عرَفَ حقائقَ أكثرَ من غيره كان في ذلك أفضلَ من غيره وأكثر خلوداً (أكثر سعادةً لإحاطته بما كان يَعْرِفُ الذين جاءوا قَبْلَهُ من العقلاء) . أمّا الجاهلُ لهذه الحقائق فإنه لا يكون خالداً (لا يكون سعيداً) ولو كان حيّاً يغدو ويروح . **أما بعد الموت فلا تفاضل بين أفراد النوع البشري** : كلّهم يُصْبح تُراباً ويَفْقُدُ العقلَ (الصفاتِ التي كانت تميّزه من غيره من الاحياء في الدنيا) . فالاديب ابنُ المُقَفّع والشاعران البُحْتري والمُتنبّي والفيلسوفُ الفارابي والطبيبُ ابن سينا كانوا يَفْضُلون مُعاصريهم بما رُزقوا هم من المعرفة والإحاطة بالحقائق ممّا لم يَعْرِفْه الجمهورُ الغالبُ من معاصريهم . أما اليوم (بعد أن مات هؤلاء ومات مُعاصروهم) فإنّ الجميع قد أصبحوا في منزلة واحدة لا فَضْلَ لاحدهم على آخرَ ، أو لا فضل لجُثّة أحدهم على جثّة آخرَ ! **هذا ينفي مراتب السعادة بعد الموت ، كما جاء في الأديان .**

ولقد ضاقت الكنيسة في أوروبة ، في العصور الوسطى ، بهذه الفكرة أكثرَ مما ضاقت بغيرها من الآراء التي انتشرت في ذلك الحين ، ذلك لأن هذه الفكرة تناقض الرأي المسيحي في الموت والقيامة ، كما أنها تخالف الاسلام .

الرشدية وخصوم الرشدية

مرّ أثر ابن رشدٍ في التفكير الاوروبيّ في طورين أساسيّين :

(أ) طور تلقّى فيه المفكّرون الأوروبيّون آراء ابن رشدٍ كاملةً ثم أخذوا يَبْنون عليها تفلسفهم ويُشيعُونها من خلال تفلسفهم ،

(ب) وطورٍ تَنَبّهتْ فيه الكنيسةُ الى خطَر هذه الآراء على سلطتها

ونفوذها الديني والسياسي فأخذت في محاربتها ومقاومتها ما أمكنها ذلك .

فمِنْ أشياع ابن رشد سيغر البرابسوني (قتل بعـد ١٢٧١ م) وبوتيوس داسيا (ت م) ، وكانا استاذين في جامعة باريس ثمّ جان جاندون (ت ١٣٢٨ م) .

أمّا خصومُ ابن رشد وخصوم فلسفته فأشهرُهم ألبرت الكبيرُ (١٢٠٦ — ١٢٨٠ م) وتلميذُه توماً الأكويني (١٢٢٦ — ١٢٧٤ م) ؛ ونَلْمَح أنّ التلميذ تُوُفّيَ قبلَ أستاذه .

وكانت المشكلة التي عرَضَتْ للكنيسة مثل المشكلة التي تراءت أمام حُجّة الاسلام الغزّاليّ : اتّجاهٌ فلسفي يَطْغي ويَصْرفُ الجيلَ الناشيء عن كثيرٍ ممّا يدعو اليه الدين . ورأت الكنيسة أنّ آراء أرسطو أخذتْ تنتشر (من خلال شروح ابن رشد خاصّة) انتشاراً كبيراً لا سبيلَ الى مقاومته فعَهِدَتْ إلى ألبرتَ الكبير وتوما الأكوينيّ بالعمل على حَجْب نور العلم المُشْرق على أوروبّةَ من الشام والاندلس وصقِلّيَةَ العربية والمغرب بالردّ على ابن رشد خاصّة .

أمّا ألبرتَ الكبير فَحَرَصَ على ما يلي :

(أ) أن يَنْفيَ من الفلسفة أموراً لا تَتّفق والدينَ المسيحيَّ .

(ب) أن يُوسِعَ في العقل المسيحي مكاناً لأرسطو ، أي أن يتقبّل في الدين المسيحيّ أشياءَ لم تكن فيه من قبلُ . وخوفاً من أن يُعَدَّ منه هذا العملُ خروجاً على الدين سَمّى عمله هذا « تَنْصيرَ أرسطو » (= تفسيرَ جوانبَ من فلسفة أرسطو تفسيراً دينياً مسيحياً) .

(ج) تلفيق أسلوبٍ دينيّ فلسفي للدفاع عن الايمان .

(د) القول بأنّ العالم مخلوق وأن الدليلَ على وجوده (طريقة خَلْقه) مأخوذ من الوحي لا من العقل .

(هـ) أن يُقيمَ أدلّةً على « التثليث » (مع أن التثليث سرّ من أسرار الكنيسة يؤخذ من قول الكنيسة لا من طريق العقل) .

أما توما الاكويني — المعروفُ أيضاً باسم القدّيس توما — فخطا خُطُوات أبعدَ مدىً وأكثرَ جرأةً فبلغ بالتفلسف المسيحي مبلغاً كبيراً . وقد كان مسلكَهُ في ذلك :

(أ) تسخيرَ فلسفة أرسطو ومنطق أرسطو للدفاع عن المسيحيّة ولتبريز العقائد المسيحيّة ، فحمل المنهجَ الفلسفيَّ بذلك إلى الفِقْه المسيحيّ .

(ب) إخضاعَ الفلسفة للدين .

(ج) ايجادَ مِنهاجٍ مستقلٍّ جَعَلَ فيه للعقل مُعْطَياتِه (قواعدَه الخاصّةَ به) وللدين مُعْطياته .

فاذا نحن تأمّلنا ما فَعَلَهُ ألبرت الكبير وتوما الاكويني لم نَرَهُ يختلفُ عمّا قام به المعتزلة والغزّاليّ . غيرَ أن عَمَلَ ألبرت وتوما كان أشقَّ وأقلَّ نجاحاً لأن المسيحيّة (النصرانيّة المُتَفَلْسِفَةَ) تقومُ على أسرارٍ للكنيسة لا تَلينُ للتفسير الماديّ وعلى سُلْطة روحيّة لا تَتَقَبّل المناظرة .

وأمّا الأثر الباقي الذي تركته الفلسفةُ الاسلامية على الثقافة الاوروبيّة فأوجِزُهُ موجزةً في ما يلي :

(أ) نقلِ الفلسفات القديمة وحفظِها حتى وَصَلَتْ الى العالم الاوروبيّ الحديث .

(ب) شرح الفلسفة والعلم وتَتْميمِهما ونشرهما استجابةً لداعي الاسلام في الحثّ على التفكير في الأمور وعلى طلب العلم ، ففي القرآن الكريم آياتٌ كِثارٌ مثلُ قوله تعالى : « فاعتبروا ، يا أولي الألباب » ؛ وفي الحديث الشريف : « طَلَبُ العلم فريضةٌ على كلّ مُسْلِمٍ — مَجْلِسُ علمٍ خير من عِبادة سبعين سنة » ، الخ .

— أما العرب **فهم الذين**

(ج) منحوا العالم الارقامَ التي لا تزالُ الى اليوم تُسمّى في اللّغات الاجنبية « الارقامَ العربية » واستخدموا « الصفْر » لما نستخدمه نحن اليوم . أما الجبر فهو علم عربي خالص .

(د) نقلوا التطلّع إلى النجوم من الجانب الخُرافيّ في التنجيم الى علم

صحيح ، وزادوا في ما كان القدماء قد كشفوا من قوانين ذلك العلم ومن مظاهر الاجرام السماوية .

(ه) اهتمّوا بالعلوم التجريبيّة فقاموا بتجاربَ في علم الطبيعيّات وجعلوا من الكيمياء علماً مستقلاً ينْتَسَبُ اليهم كعلْم الجبر ؛ ثم ارتقَوْا بالطبِّ منزلةً رفيعة . وسَكّوا المُصْطلحات العاميّةَ التي لا يزال كثيرٌ منها دائراً في دوائر العلم والكُتُب العلمية وفي اللغة الادبية واليومية .

(و) أيقظوا العقلَ الاوروبيّ الوسيطَ ودلّوه على البحث والمناقشة وعلّموه التّسامحَ وأفادوه النزعة الخالصة للعلْم والفلسفة وصرَفوه عن المذهب الاسكندراني الذي كان بعيداً عن الفلسفة قريباً من الخُرافة .

ابن خلدون

إنّ العالمَ الاوروبيّ لم يَعْرف ابنَ خلدون معرفةً عامّةً واضحةً قبل القرن التاسع عشَرَ ؛ من أجل ذلك لا نستطيع أن نقولَ إنّ إبنَ خلدون قد أثّر في التفكير في أوروبّة بقَدْر ما نستطيع أن نقولَ إنّه سبق علماءَ الاجتماع وفلاسفة التاريخ الى قوانينَ وآراء أثْبتَها مُجملةً أو مفصّلةً في « مُقَدّمَتِه » قبل أن يتَنَبّهَ لها العقلُ الأوروبيّ ببِضْعة قرونٍ .

رؤوس الموضوعات المجمع عليها ترجيحاً
في منهاج الفلسفة العربية

ويلي كل موضوع أرقام الصفحات التي تعالج فيها تلك الموضوعات في هذا الكتاب

١ – **عليّ بن أبي طالب** (ص ٧١ – ٨٢) : المرأة (ص ٧٧ – ٧٩) .

٢ – **النقل عن اليونانيّة** : أسبابه ونتائجه (ص ١٢٦ وما بعدها) . **النقلة** : حنين بن اسحق (ص ١٣٤ – ١٣٦) ، ثابت بن قرّة (ص ١٣٦ – ١٣٧) ، قسطا بن لوقا (ص ١٣٨ – ١٣٩) ، يحيى بن عديّ (ص ١٣٩ – ١٤٢) .

٣ – **علم الكلام** (ص ٨٥ وما بعدها ، راجع ص ١٥٤ وما بعدها) : المعقول (ص ١٤٨ – ١٤٩ ، ١٥٩) ، المنقول (ص ٨٥ – ٨٦ ، ٩٧ – ٩٨ ، ١٥٦ وما بعدها) ؛ العدل والتوحيد (ص ١٠٨ – ١٠٩) ؛ راجع الحسن البصري (ص ٩٩ – ١٠٢) ، واصل بن عطاء (ص ١٠٤ – ١٠٧) ؛ **قضايا علم الكلام** (ص ١٦٣ – ١٦٨) .

٤ – **الصوفيّة** (ص ٢٥٩ – ٢٨٤) : مصادرها (ص ٢٧٢ – ٢٧٥) ، عناصرها (ص ٢٧٦ – ٢٨١) ؛ الحبّ الالهي (١) (ص ٢٧٤ ، ٣١٠ – ٣١١ ، ٣٢٨) ، الذكر (ص ٢٧٦ – ٢٧٧ ، ٣٠٩) ؛ الفناء في الله (ص ٢٧٩ – ٢٨٠) ؛ تفوّق الالهام الصوفي على العقل (ص ٢٧٩ – ٢٨٠) ؛ ممثّلوها : **الغزّاليّ والتصوّف المعتدل** (راجع الغزّاليّ) .

٥ – **أبو العلاء المعرّي** (ص ٢٤٤ – ٢٦٥) : تشاؤمه (ص ٢٤٦ – ٢٤٧، ٢٥٠ – ٢٥٢)، موقفه من العقل (ص ٢٥٣ – ٢٥٤ ثمّ في أماكن

أخرى من الفصل المتعلّق به لأنّ المعرّي يردّ كلّ شيء الى العقل) ، موقفه من الدين (ص ٢٥٦س – ٢٥٧ ، راجع ٢٦٢ – ٢٦٣) .

٦ – **الفارابي** (ص ١٧٠ – ١٩٦) : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو – ثلاث قضايا (ص ١٧٢ – ١٧٤) ؛ الله : وجوده وصفاته ونظرية الفيض (ص ١٧٤ – ١٧٨) ؛ النفس : مصدرها وقواها ، معرفتها الحسّيّة والعقلية (ص ١٧٨–١٨٠ ، ١٨١) ، مصيرها (ص ١٨١ ، ١٩٠ – ١٩٢ ، كما ورد في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة ») المجتمع الفاضل : رئيسه ومرؤوسوه (ص ١٨٣ – ١٨٨) ، مضادّات المدينة الفاضلة (ص ١٨٨ – ١٩٠) .

٧ – **ابن سينا** (ص ٢٢١ – ٢٤٣) : النفس : ماهيّتها ، إثبات وجودها ، قواها (٢٢٢ – ٢٣٦) ، معرفتها الحسّيّة والعقلية (ص ٢٢٣ – ٢٢٦) ، مصيرها (ص ٢٣٦ – ٢٣٩) .

٨ – **الغزّاليّ** (٢٧٦ **وما بعدها** ، ٢٨٤ – ٣١٣) : ردّه على الفلاسفة في المسائل الثلاث التي كفّر الفلاسفة بها (ص ٣٠٤ – ٣٠٧) ، تبديع الفلاسفة في قولهم بالسببيّة الحسّيّة (ص ٣٠١ – ٣٠٢) ، تعجيزهم (إظهار عجزهم) عن إقامة البرهان على أن النفس الانسانية جوهر روحانيّ – ثلاثة أدلّة (ص ٣٠٢ – ٣٠٤) .

٩ – **اخوان الصفا** (ص ١٩٦ – ٢٢٠) : نشأتهم ونظامهم (ص ١٩٦ – ١٩٧ ، ١٩٩ س – ٢٠١) ، غايتهم (ص ١٩٧ ١٩٨ ، راجع فيما يتعلّق بالسياسة ٢١٣ – ٢١٤ – ٢١٥) ، نظرهم إلى الأخلاق (ص ٢١٥ – ٢١٨) ، نظرهم إلى الدين (ص ٢٠٩ – ٢١٣) – (راجع رسائلهم : ص ٢٠١ – ٢٠٣) .

١٠ – **ابن باجه** (ص ٣٤٨ – ٣٥٧) : تدبير المتوحّد (٣٥٣ وما بعدها) .

١١ – **ابن طفيل** (ص ٣٥٨ – ٣٨٣) : قصّة حيّ بن يقظان (ص ٣٦٠ وما بعدها) .

ملحق في أسئلة البكالوريا اللبنانية

هذه الاسئلة لم ترد في أماكنها المخصوصة من هذا الكتاب أو أنه ليس لها أمكنة خاصّة ترد فيها ، فيحسن أن ينظر فيها وان كان من غير المنتظر أن يرد بعضها (أو مثل بعضها) في الدورات المقبلة لأن المنهج في طرح الاسئلة في امتحانات البكالوريا قد تبدّل كثيراً عمّا كان عليه . ولكنّ الطالب يجب ألاّ يأمن المفاجئات بل عليه أن ينتظر كلّ مستغرب ، ثمّ عليه أن يكون مستعدّاً للاجابة عــلى كلّ سؤال ما دام هذا السؤال يتعلّق بموضوع مطلوب في منهاج البكالوريا (راجع القائمة على الصفحات ٤٥٤ – ٤٥٦ فهي مفيدة جدّاً) .
في ما يلي هذه الاسئلة :

١٠١ – الواجب والحقّ وما هما ؟ وما العلاقة بينهما ؟ (تشرين ١٩٣٤) [١] .

١٠٢ – هل من فلسفة عربية (تشرين ١٩٣٤) . [٢]

١٠٣ – قال أرنست رينان : « ليست الفلسفة العربية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية » . ما رأيك في هذا القول ؟ وما هو الجديد الذي أدخله العرب على الفلسفة اليونانية ؟ وما كان قسط الفارابي وابن سينا وابن رشد في هذا التجديد (تشرين ١٩٤٨) .

١٠٤ – قال أرنست رينان : « ليست الفلسفة العربية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية » . ناقشوا هذا القول مستندين إلى فلسفة ابن سينا خاصّة (تشرين ١٩٤٤) .

١٠٥ – هل أضاف فلاسفة العرب شيئاً جديداً الى فلسفة الأقدمين حتى يمكن

---

(١) هذا سؤال من برنامج الفلسفة العامة باللغة الاجنبية أعطي خلافاً للقاعدة والعرف .

(٢) الاسئلة ١٠٦ – ١٠٥ أسئلة غير صحيحة ولا جدية ، وهي نوع من أنواع الاسئلة التي بطل طرحها في الامتحانات .

إنّ العرب فلسفتهم كما (كان) لليونان فلسفتهم ؟ (تشرين ١٩٤١) .

١٠٦ — ما العوامل التي عملت على توجيه الفكر الاسلامي جهة الفلسفة في الدولة العبّاسية ؟ (تشرين ١٩٤٢) .

١٠٧ — قيل : ان العرب أثّروا بعلومهم في تطوّر العلم العام أكثر ممّا أثّروا بأدبهم في تاريخ الأدب الغربي [١] . فما رأيك في هذا القول (حزيران ١٩٤٦) .

١٠٨ — يقال إنّ حياة المفكّر وتربيته تؤثّران في فلسفته فتطبعانها بطابع شخصيّ . طبّق هذه الفكرة على فلسفة علي بن أبي طالب ، وبيّن أثر حيادته وتربيته في فلسفته (حزيران ١٩٣٧ وحزيران ١٩٤١) .

١٠٩ — هل يعتبر عليّ بن أبي طالب فليسوفاً ؟ لماذا ؟ (حزيران ١٩٣٤) .

١١٠ — تكلّم على تأثير الترجمات اليونانية على الفلسفة الاسلامية ، واذكر أهم المترجمين من النساطرة السوريّين (حزيران ١٩٣٦) .

١١١ — قيل : لم تستقم للعرب فلسفة لأنّهم لم يوحّدوا بين العناصر الاجنبية التي نقلوها ، انّما اكتفوا بعرضها متجاورة لا متفاعلة . ناقشوا هذا القول مستندين إلى ما تعرفونه من آثار النقل (حزيران ١٩٤٦) .

١١٢ — اوضح اثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية واذكر كيف تم التفاعل بينهما (تشرين ١٩٥٨) .

١١٣ — ما الاثر الذي تركته حركة الترجمة والنقل في توجيه العقل العربي ؟ اعرض بدقة وايجاز (تشرين ١٩٥٦ وحزيران ١٩٥٨) .

١١٤ — قيل في النهضة الثقافية العباسية : « انها لم تكن فجائية ، فقد هيأتها عوامل متعددة المصادر والاهداف ، حملت الخلفاء على تشجيع نقل العلوم الدخيلة والفلسفة الى اللغة العربية » .
اشرح هذا القول وناقشه موضحاً أسباب النقل وعوامل النهضة ودور

(١) كانت في الاصل: « العربي » (بالعين المهملة ، بلا نقطة) ، وهي خطأ مطبعي .

الخلفاء (حزيران ١٩٦١) .

١١٥ ــ ما أهم الاسباب التي دعت الى نشوء علم الكلام ؟ وما هي ابرز القضايا التي دارت حولها مناظرات اهل ذلك العلم ؟ (حزيران ١٩٥٧) .

١١٦ ــ ذهب المعتزلة الى انهم اصحاب « العدل والتوحيد » . فما معنى هذه التسمية ؟ والى اي حد يصح اطلاقهــا عليهم ؟ (تشرين ١٩٥٧) .

١١٧ ــ ما موقف المعرّي من العقل (تشرين ١٩٤٥) .

١١٨ ــ ماذا قصد أبو العلاء بقوله :

هذا جناه أبي عليّ (م) وما جنيت على أحد .[1]

وأي آراء فلسفية يمثّلها هذا البيت (تشرين ١٩٣٤) .

١١٩ ــ لماذا اختلف الناس في الحكم على مذهب المعري ؟ فصل مظاهر هذا الاختلاف وحاول ان تجد له سبباً (حزيران ١٩٥٦) .

١٢٠ ــ قال ابو العلاء :

ان مازت الناس اخلاق يقاس بها [2] فانهم عند سوء الطبع سواء

فما معنى هذا القول ؟ وكيف علله صاحبه ؟ وهل تراه مصيباً في نظرته الى ابناء المجتمع ؟ (حزيران ١٩٥٦) .

١٢١ ــ قال ابو العلاء :

اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا دين ، وآخر ديّن لا عقل له

وقــال :

اذا رجع الحصيف الى حجاه تهاون بالشرائع وازدراها

اشرح قوله مشيراً الى يذكرك من آراء في الاديان والعوامل التي اذكت ثورته عليها ، وناقشه في جوهر فكرته مستنداً الى البرهان والواقــع (حزيران ١٩٥٦) .

١٢٢ ــ جاء في قول لابي العلاء المعري :

---

(١) ليس هذا البيت لأبي العلاء .

(٢) كذا في الأصل ، والصواب : يعاش بها .

يقولون ان الجسم تنقل روحه الى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ماأتوك به العقل

وضح المعاني التي اشار اليها المعري في هذين البيتين وبين :
– رأيه في الديانات والشرائع .
– موقفه من العقل .
وايد ما تذكره باشارات واضحة الى اقواله (تشرين ١٩٦٢) .

١٢٣ – ما يعني ابن سينا بقوله : ان الانسان هو العالم الصغير ؟ (حزيران ١٩٤٦) .

١٢٤ – قابل سياسة ابن سينا بسياسة الفارابي وفاضل بينهما (تشرين ١٩٤٣) (٢)

١٢٥ – جعل ابن سينا التفاوت في المراتب أساساً للمجتمع . فهل استطاع أن البرهن (٣) عن رأيه ؟ وأية قيمة لهذه النظرية الاجتماعية في رأيك ؟ (تشرين ١٩٤٧) .

١٢٦ – هل تختلف طريقة الفلاسفة الاشراقيين عن طريقة المتصوفين الالهاميين في الوصول إلى الحقيقة ؟ فصّل الطريقتين مبيناً ما بينهما من الاتفاق والاختلاف (حزيران ١٩٥٥) .

١٢٦ – كيف تعلّل ظهور التصوّف في تاريخ الفكر العربي ؟ وكيف الغزالي اليه ؟ (حزيران ١٩٥٧) .

١٢٨ – بيّن الاسس التي يقوم عليها التصوف ، وابن بحثك على ما تعرفه من مؤلفات ابن عربي (تشرين ١٩٥٨) .

١٢٩ – قال احد خصوم الصوفية : انها مزاج من المذاهب الدينية والشعوذات ، فلا يجوز ان تحصى بين المذاهب الفلسفية – اشرح هذا القول وناقشه موضّحاً رأيك فيه ومبيّناً ما في الصوفية من عناصر فلسفية (تشرين ١٩٥٩) .

١٣٠ – ما اهم الادوار التي مرّ بها التصوف الاسلامي ؟ كيف تجلت نزعاته الفلسفية مع ابن عربي ؟ (حزيران ١٩٦٠) .

---

(١) السياسة المدنية محذوفة الآن من المنهاج .

١٣١ ــ حاول ، مع توخي الايجاز :
ــ عرض الاسباب التي دعت الى ظهور المذهب الصوفي في الفكر العربي
ــ تعيين المنابع التي استقى منها المتصوفون مذهبهم .
ــ ذكر الخصائص العامة التي تميزت بها الصوفية (تشرين ١٩٦٣) .

١٣٢ ــ ما العناصر التي كوّنت التصوّف عند العرب ؟
حاول عرض كل عنصر على حدة :
ــ موضحاً أهميته بالنسبة الى العناصر الاخرى
ــ مبيناً اثره في نتاج ابن الفارض او ابن عربي او الاثنين معاً (حزيران ١٩٦٤) .

١٣٣ ــ ما المنابع التي استقى منها التصوف العربي وما العناصر المكوِّنة لـه ؟
حاول تفصيل هذه المنابع والعناصر موضحاً كل واحد منها على حدة ، مبيناً أهميته بالنسبة الى سواه مشيراً الى أثره في نتاج ابن الفارض او ابن عربي او الاثنين معاً (حزيران ١٩٦٥) .

١٣٤ ــ أي الرجلين كان أخلص في التفتيش عن الحقيقة : آلمعرّي أم الغزّالي ؟ (تشرين ١٩٤٤) .

١٣٥ ــ نسب الى الغزّالي قوله :
غزلت لهم غزلاً رقيقـا فلم أجد لغزلي نسّاجاً فكسّرت مغزلي .
ما معنى القول ؟ وهل تجدونه يعبّر عن بعض الحالات النفسية التي كانت تنتاب الغزّالي ؟ (تشرين ١٩٤٦) .

١٣٦ ــ وصف « المنقذ من الضلال » بأنه ترجمة حياة فكرية . فما معنى هذا الوصف ؟ (حزيران ١٩٤٨) .

١٣٧ ــ كيف توصّل الغزّالي الى الصوفية ، وما موقفه منها ؟ (حزيران ١٩٤٧)

١٣٨ ــ هل التصوّف إسلاميّ النشأة أم دخيل ؟ ما العوامل الرئيسية التي أثارته ، وما العناصر المهمة التي أخذ عنها (تشرين ١٩٤٢) .

١٣٩ ــ هل ترون فرقاً بين نظرية « وحدة الوجود » عند ابن عربي ونظرية

الحلول عند الصوفية ؟ حزيران ١٩٤٨) .

١٤٠ ـ انتقل الغزالي بعد مرضه النفساني عام ٤٨٨ هـ . الى الصوفية . فما البواعث التي دعته الى اعتناقها ؟ وما خصائص مذهبه فيها (حزيران ١٩٥٦) .

١٤١ ـ قيل في الغزالي انه اول من عرف في الفلسفة الشك المنهجي المتخذ وسيلة الى بلوغ اليقين . فما معنى هذا القول ؟ وما قيمة شك الغزالي الفلسفية ؟ وأي منهج اتخذ في الشك وحدث عنه في المنقذ ؟ (تشرين ١٩٦١) .

١٤٢ ـ يقول الغزالي في المنقذ من الضلال محدداً العلم اليقيني انه العلم « الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى لاظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً » .

حاول بالاستناد الى مضمون كتاب المنقذ من الضلال :

ـ تعيين المعارف غير اليقينية التي حاول الغزالي التحرر منها قبل سعيه وراء العلم اليقيني ، مع ذكر الاسباب الداعية الى ذلك .

ـ توضيح النهج الذي اتبعه للوصول الى العلم اليقيني .

ـ تأويل اهتدائه الى التصوّف (تشرين ١٩٦١) .

١٤٣ ـ يعرض كتاب (المنقذ من الضلال) لمرحلة حاسمة في حياة الغزالي الفكرية . فصل خصائص هذه المرحلة ، ذاكراً بواعثها ومظاهرها ونتائجها (حزيران ١٩٦٦) .

١٤٤ ـ لو كان للغزّالي أن يردّ على « تهافت التهافت » (لابن رشد) ، فماذا كان يقول (حزيران ١٩٤٤) .

١٤٥ ـ يرى الغزّالي في التصوّف كمال النفس الانسانية ، بينما يرى ابن رشد الصوفية غير جديرة بالناس . فما قولك في الرأيين (حزيران ١٩٤٦) .

٦٤١ ـ اجتهدوا في تحديد الروح والنفس والعقل مستندين الى ما تعرفونه من

آراء الفلاسفة في هذه المدلولات (تشرين ١٩٤٦ وتشرين ١٩٤٨) .

١٤٧ – اجتهدوا في تحديد مدلول العقل في لزوميات المعرّي وقارنوا بينها وبين العقل في آراء الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد (حزيران ١٩٤٥) .

١٤٨ – هل كان لفلاسفة العرب آراء في التربية والتعليم؟ وما هي؟ (حزيران ١٩٤٣)[1] .

---

(١) موضوع التربية والتعليم محذوف الآن من المنهاج .

فهرست أبجدي

لأعلام الاشخاص وللمدارك الفلسفية الاساسية
حيث يكون أولئك الاعلام وتلك المدارك موضع بحث مقصود
في الصفحات المشار اليها أو في الصفحات المشار اليها والتي تليها .

آ ـ ب

س — ش — ص — ط

ع — غ

ك ـ ل

م

ن — هـ

كتب فلسفية للمؤلف

		الثمن بالقرش اللبناني
تاريخ الفكر العربي		١٤٠٠
الفكر العربي في منهاج البكالوريا اللبنانية –		٨٠٠
عبقرية العرب في العلم والفلسفة	(الطبعة الثانية)	٣٠٠
الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط		١٥٠
العرب والفلسفة اليونانية		٢٥٠
نهج البلاغة	(الطبعة الثانية)	٥٠
الفارابيان : الفارابي وابن سينا	(الطبعة الثانية)	١٠٠
اخوان الصفا	(الطبعة الثانية)	١٥٠
التصوف في الاسلام		٢٠٠
ابو العلاء المعري		٢٠٠
ابن باجه	(الطبعة الثانية)	١٠٠
ابن طفيل	(الطبعة للثانية)	١٠٠
ابن خلدون	(الطبعة الثانية)	٥٠
أثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الأوروبية	(الطبعة الثانية)	٧٥
موضوعات محللة في تاريخ الفلسفة الاسلامية		١٠٠

